

رياض نجيب الرئيس

حتى لا يبقى الاسلام مصادراً:

فصل الدين عن السياسة فصل الاسلام عن النفط

□ جاء أهل المدينة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) يشكون إليه أن النخل لم تثمر عندهم كما دأبوا ذلك العام، ولم تعط موسمها من الثمر الذي اعتادوا عليه. فقال الرسول لهم: «إسألوني عن أمور دينكم، أما أمور دنيائكم فأنتم أعلم بها مني». حديث شريف!!

مصادرة الإسلام

■ سأخوض في موضوع الإسلام، مستعملاً لغة التاريخ والسياسة، لا لغة الفقه والفقهاء. ولأنه لا يحظور ولا يحاذر في أمور الدنيا، فسيفي إطار معالجتنا للموضوع إطاراً سياسياً وتاريخياً. وسأبدأ بسؤال:



ماذا لو لم يصادر الإسلام؟

سؤال طرحته وأنا أقلب صفحات أطلس جديد للعالم صدر حديثاً. وكان المقت للظفر في هذا الأطلس أنه يُظهر كم تغيرت خريطة العالم منذ انهيار جدار برلين وانتهاء الحرب الباردة وتفكك الاتحاد السوفياتي وأمراطوريته التوسعية الأطراف، من تخوم الصين في آسيا إلى حدود أوروبا الغربية. لقد كان أطلس لدينا ما بعد سقوط النظام العالمي القديم الذي وضعت أسسه في مؤتمر يالطا عام ١٩٤٥، يُعيد انتهاء الحرب العالمية الثانية، بين الثلاثي المنتصر: ستالين، روزفلت وتشرشل.

والصدمة التي يلحقها هذا الأطلس بمن يمين التنظر في صفحاته، هي مدى السرعة التي تمّت فيها هذه التغيرات في خريطة العالم، ومدى ثقلها علينا، نحن الأحياء الذين عاصرناها، وشاهدناها يومياً على شاشات التلفزيون أو قرأ عنها في الصحف. وكلها تمّت في أقل من سنوات، دون أن نحس بها أو نعي مدى سرعتها، ناهيك بتأثيرها وما يترتب عليها.

لكن الصدمة لا تنفك عند حدود ذلك الأطلس، بل تتجاوزها إلى ما يمكن أن تكون عليه خريطة العالم عند نهاية القرن، ولم يزل منه إلا ست سنوات، أو في الطبعة الجديدة منه المعلقة للصدور في العام ٢٠٠٠. فربما أن تكون شهور لتاريخ يرسم أماناً بهذه السرعة وهذا التوضيح مما يشكل بعد ذاته عبثاً لا خيار لنا فيه، فنكون شهيداً صامتاً، وإما أن تكون شهوراً فاعلين، فنسعى لأن تكون معالم الخريطة الجديدة لصالحنا. وفي الصمت - عادة - السلامة.

وبين الصمت والفعل، وبين السلامة والخطر، توقفت عند مفصل هام في هذا الأطلس وهو، أن الحدود السياسية للعالم تتغير دائماً، ولكن الحدود الدينية لم تتغير فعلياً منذ نهاية الحروب الصليبية، التي كانت المحاولة الأخيرة في التاريخ لفتح ديني، اللهم ما عدا محاولات التبشير المسيحي، هنا وهناك في القارة الأفريقية بين مطلع القرن التاسع عشر ومتصف القرن العشرين. واتضح لي كم هي ثابتة خريطة الإسلام في العالم، وكم أن امتداده التاريخي والمعاصر يشمل القارات الخمس كلها، وأن التغيرات الدولية الأخيرة لم تزعج أو تغير أو تعدل من وجوده الثابت على خريطة العالم.

من هنا جاء سؤالي: ماذا لو لم يصادر الإسلام؟

ماذا لو لم يصادر الإسلام (ولا هم من صادره)، ليكون اليوم قادراً على صياغة موقعه وصورة ودوره في النظام العالمي الجديد (بعض النظر عما إذا كان هذا النظام قد قام فعلاً أو لم

يقم، أو انتهى قبل أن يبدأ، أو حتى وجد). حتى يكون له دور فعال ومؤثر فيه، يقضي على الصورة السوداء التي رسمها له أعداؤه وأصدقائه على السواء، عن علم أو عن غير علم. وصورة الإسلام في العالم، بغض النظر عن لونها، ليست مهمة وحدها، بقدر ما أن دور الإسلام ومستقبله في القرن الواحد والعشرين هو المهم، بل هو بيت القصيد.

□ □ □

□ كتب ملك الإفرنج إلى هارون الرشيد يقول له: «أنت على سعة رقعة أرضك، لا يشوعاً لقلقل». وأتأ على ضيق رقعة أرضي، علوية بالمشاكل. فلماذا ذلك؟» فرد عليه هارون الرشيد بدهائه المعروف في سطر واحد: «لأنني أعرف كيف أنقني الرجال».

رواية تاريخية



الإسلام العربي

قبل الولوج إلى دور الإسلام في عالم الغد ومحاولات تأسيس بنية تحتية جديدة له تنفض عنه غبار التخلف المحيط به، وقيود الوصاية القروضة عليه، ورفع اليد عنه فكرياً وممارسة، لا بد من الانتباه إلى خريطة الإسلام المنتشر في العالم وموقع العالم العربي ومركزه التميز فيها، وسط العالم الأوسع المحيط به. النظرة الأولى تظهر أهمية دور دول العالم العربي في الجغرافيا السياسية وفي الواقع التاريخي على أنها الأتي:

□ أولاً: دول شريكة في الضاقت المالية العالمية. قنافة السويس، مضيق هرمز، باب المندب، والبحار الأربعة: البحر الأبيض المتوسط، البحر الأحمر، بحر العرب (المحيط الهندي) والمحيط الأطلسي، إلى جانب الخليج العربي/ الفارسي.



مفكرة الناقد

□ ثانياً: دول وسيطة في التنقل بين قارات العالم، وتقاطع طرق لا خيار لأحد بالمرور فيه.
□ ثالثاً: دول لديها مخزون نفطي هائل ولأجلها طويلة، ذات جدوى اقتصادية لا حدود لها، تسيطر فيه على مقدرات الطاقة في العالم.

□ رابعاً: دول لها علاقاتها الإسلامية ودينها المشترك مع ملايين من المسلمين خارج العالم العربي.
□ خامساً: دول لها علاقاتها وأربانتها القارية (من جيو-سياسية واقتصادية واستراتيجية) مع آسيا وأفريقيا وأوروبا.
□ سادساً: دول لها إسهاماتها الحضارية عبر التاريخ، قديماً وحديثاً، وتراثها الذي لا تمك عقدة فيه.

بعد النظرة الأولى هذه، يتضح أن هذه الأدوار كلها معقدة وغير قابلة للاستخدام، لسبب بسيط، أن أصحابها غير متفقين ولا على طريقة الاستخدام ولا على تحديد الأدوار. ولتفصيل هذه الأدوار ورسم خطط الاستخدام، يحتاج العالم العربي إلى ردم خفر كثيرة في الجدار العربي المنهار، أهمها خمس:

١ - منع سيادة الجهال في الأمة، ووقف تعطيل دور العقلاء بين أفرادها.
٢ - فتح باب الإجتهد الفكري، بما فيه الديني، من ضمن عملية نهوية فكرية شاملة لا قيود عليها.
٣ - إطلاق حرية الفصل الإعلاني بضرعائه المختلفة وتوحيده السياسية، ووقف السيطرة الروسية ووصالة الدولة عليه.

٤ - السماح بحرية العمل السياسي، من تعددية حزبية إلى قيام ديمقراطية، بأشكالها وتجاربها وتفسيراتها المتعددة.
٥ - الإعلان عن خطأ الأنظمة السياسية العربية خلال الربع قرن الأخير، من دون أن يكون في ذلك عسكرة للهاضي، أو اتهام لنظم معين من التفكير، أو علامة لعمل. بقدر ما يكون تعبيراً عن تجارب في الحكم فشلت، تعترف أن طرق الإصلاح مفتوحة، وأنها لن تعرقل تقدمها.

إن محاولة ردم الحفرة الأخيرة هذه تجعل الكثيرين يتساءلون: لماذا يجد المسلمون والأنظمة التي تصف نفسها بالإسلامية، صعوبة كبيرة في تقبل الديمقراطية؟ ولماذا يعمم المسلم عادة مفهوماً واحداً من الديمقراطية، عندما يُسأل عن أوضاع بلدان إسلامية غير بلاده لا يعرف عادة عنها شيئاً. بينما ليس هناك ياباني يوتي - مثلاً - يجرح على أن يعمم مفاهيم اليابان الديمقراطية على يورما البوذية، ولا بولوني كاتوليكي يريد أن ينقل تجربة بلاده المستحدثة في الديمقراطية إلى أميركا اللاتينية. ذلك لأن هناك اعتقاداً لدى المسلمين، أنهم بحكم

الوحدة الإسلامية في الدين لا في السياسة

الوحدة الإسلامية في الدين لا في السياسة

الوحدة الإسلامية في الدين لا في السياسة

الوحدة الإسلامية في الدين لا في السياسة

الوحدة الإسلامية في الدين لا في السياسة

الوحدة الإسلامية في الدين لا في السياسة

إسلامهم، يملكون القدرة على فهم غيرهم من المسلمين في مكان آخر من العالم، لأن المسلمين في راجع أمة واحدة في أي مكان كانوا. وهنا في رأي جزء كبير من المفصلة، ذلك أن ليس هناك إسلام سياسي واحد، بينما هناك دين إسلامي واحد.

هذه «الحفرة الخامسة» ما هي إلا مجرد عناوين للكوارث العربية. فإذا لم نستطع ردم هذه الحفرة وإيجاد آلية ليرجمها فسيبقى دورنا دور المتلقي، من دون فكر خاص بنا، واضح المعالم والسيات. وإذا فشلنا في التصدي هذه التسويمات في الجسم العربي، ولو كان على شكل «إعلان نوايا»، من دون أن يكون لنا برامج تنفيذية للوصول إليه، فيظل العالم يتجاهلنا وستظل مصداقنا السياسية موضع شك من قبله، وسيظل نتعامل معناه كجغرافية لا كلمة. وفي غياب الفكر الواضح المطلوب، يظل العالم ينظر إلينا كمثلًا بالصداقة للثروة الطبيعية التي في أرضنا، وليس لنا سيادة على استخدامها، حيث لا تلك الكفاءات البشرية ولا التقنية التكنولوجية والصناعية لعصر ما بعد الفضاء والقرن الواحد والعشرين.

□ □ □

□ قال بعضهم:

«في الإسلام على خمسة: التواضع عند الدولة، العفو عند القدرة، والسخاء مع القلة، والعطفية من غير مئة. والتبصرة للعامة».

التواضع الجغرافي

منذ سقوط الشيوعية كعقيدة، أصبح الإسلام في نظر الكثيرين من المراقبين السياسيين في العالم، هو القوة الأساسية المعادية للغرب، المسيحي والعلماني والصناعي. ويتضح مع هذا الرأي «العقائديون» الإسلاميون، من سلفيين وأصوليين وغيرهم من أصحاب المدارس السياسية المتعددة في الإسلام.

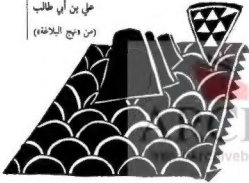
واجتماعياً. لذلك كانت أرض الحجاز، على مدى التاريخ الإسلامي - متمثلة في الديار المقدسة - هي القلعة التي يسعى إليها الظالمون في السيطرة السياسية على الإسلام، سواء في الدعوة إلى الخلافة الإسلامية، أم في الدعوة إلى زعامة المسلمين، منذ أيام الخلفاء الراشدين وإلى اليوم. فكان من يحكم قبضته على الحجاز يمينيته المقدسين، ويستقطب القانتين على أمره، يحكم قبضته على الإسلام وعلى القانتين على أمره.

من هنا وجب فصل الإسلام عن النط.



□ واعتقلوا الحجر إذا سمعتموه، عقل ولاية لا عقل رواية. فرواية العلم كثيرة، ورعاية قليلة.

علي بن أبي طالب
(من نهج البلاغة)



الإسلام والقومية

كانت إحدى الظواهر الجلية في العالم العربي في السنوات الأخيرة، أقول نجم القومية كتيار سياسي وجماعي. وقد تراقق ذلك إلى حد كبير من تبعات الإسلام كقوة أيديولوجية شعبية، على خلاف ما كان الوضع في مطلع القرن. فما لا شك فيه أن الإسلام يلعب دوراً حيوياً بالغاً في حياة غالبية الجاهلي العربية. سواء في الماضي أو الحاضر وهو شكل تاريخياً واسطة طبيعية للمعارضة وقناة لحركات الاحتجاج، كان يمكن من خلالها التعبير عن المظالم السياسية أو الدينية أو الاقتصادية التي يعانيها الناس في أي مرحلة من المراحل. ومهما يكن من أمر، فقد أصبحت المنطقة العربية، الآن وإلى حد كبير، أرضاً خصبة للسلفية الدينية، وفي شكل يفرق بكثير التيارات الإيديولوجية الأخرى. والنقطة الحاسمة في هذا

لأن في مفهوم هؤلاء الإسلاميين أن التاريخ يعني أساساً الصراع والخلاف والاستقطاب. في الوقت نفسه يحتاج الغرب فيما بعد عصر الحرب الباردة، إلى عدو وهمي أو حقيقي وإلى تنافس عقائدي مرغوب، والإسلام هو العقيدة الوحيدة المتوافرة لتقوم بهذا الدور عند هذا المشرق من الزمن. لذلك دفع الغرب، على خواسته الروسي، بالإسلام، ليكون العدو المشترك لجميع أطرافه، عاقلة منه على غناكه.

فصل فهم أن هناك تطاوعاً ما بين الإسلاميين، يختلف مدارسهم، وبين الغرب، لم أن ذلك مجرد صدفة تاريخية سبئية، أو حسابات أيديولوجية غربية مؤجلة، لتصل إلى المواجهة القائمة حالياً؟

الجواب قد يكون واضحاً، عندما نسمع العالم يتحدث عن أميركا اللاتينية وعن شبه القارة الهندية وعن اليابان وعن الصين وعن أوروبا، من دون أن يصف أميركا اللاتينية بالكاثوليكية، ولا شبه القارة الهندية بالهندوسية، ولا اليابان بالبودية ولا الصين بالكونفوشيوسية، ولا أوروبا بالمسيحية. بينما يتحدث الناس عن العالم الإسلامي متجاهلين أي صفة أخرى له، وإذا به المنطقة الوحيدة في العالم التي تعرف بدينها. ويتناسى العالم عند ذكر الدول الإسلامية، أي صفة اجتماعية أو ثقافية أو حضارية أو بشرية أخرى لها، ما عدا الإسلام. وكما عند حضور الإسلام تزول أي صفة أخرى لها. وهذا ما نراه يحصل بوضوح في حروب البوسنة والمهرسك.

لكن هل عالم الإسلام هو حقيقة سياسية وجغرافية وثقافية واحدة؟

لعل الذي أعطاه هذه الحقيقة - أو الصفة - هو أن الإسلام يستعمل تعبير الأمة ليصف جموع المسلمين، ولأن الإسلام السياسي في بعض الدول، كالعسودية، (أو في طروحات الجماعات والتنظيمات الإسلامية المتطرفة) أطلق لقب والعالم الإسلامي، على مجموعة دول تدين غالبيتها بالإسلام، ليفي في وجه الله القومي العربي والتغلغل البشري، الذي كان علمانياً أو وطنياً في معظم طروحاته، وليجد نفسه دوراً، وليساست المعادية لأي توجه عربي متفصل عن الإسلام الوهابي، أو بجمل الأصوليات الأخرى، مكاناً.

ولعل الإسلام هو الدين الوحيد، الذي تحتل الجغرافيا ركناً هاماً في مفوماته الأساسية، باعتبار أن الحج هو ركن خامس من أركان الإسلام فرض على القادر من المسلمين. وأن مكة المكرمة والمدينة المنورة، تشكلان الجغرافيا الختمية التي يجب أن تؤمها أمة الإسلام على اختلاف مشاربها وطوائفها ووطناتها. ولما كانت الجغرافيا هي التضاريس الطبيعية التي يصنع فيها العمل السياسي، فتأثر بمساره، بقدر ما تؤثر فيه، يتيماً

مفكرة الناقد

ليس صدفة
ان لا يعطى
الخلفاء لمكة
والمدينة أي
دور سياسي

بل يقضيها وينميها. فالقومية مستوى مرتبط بوحدة وضع دستوري مدني، والدين مستوى مرتبط بوحدة وضع سيادي إلهي^(١).

فالقول بـ «قومية إسلامية» تعبير يحتوي على مغالطة فكرية واضحة، لأن عالم الإسلام الواسع يضم عشرات القوميات والكتملة والشتاتية، بالعلمي الدقيق للقومية. فالعلم الإسلامي بنظريته السياسية، لا يهتم قط بوحدة الإمامة، بمعنى النظام والإطار السياسي في دار الإسلام، بل إن هذا الفقه قد سمح وأباح، وفي وقت مبكر جداً في تاريخ الإسلام، جواز تعددها إذ اتسعت رقعة المسلمين. فكيف بالعالم الإسلامي اليوم، المتمد إلى سائر أقطار الأرض صموقت دعاة القومية الإسلامية أو الجامعة الإسلامية الكبرى الذين لا يرون إلا وحدة الدين فقط، يلتقي مع الشيوعيين والماركسيين الأعمى، الذين لا يرون غير وحدة الطبقة فقط^(٢).

□ □ □

□ «لو كنت أعلم الغيب، لاستكثرت من الخير».

(القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٨٨)



الإسلام والنفط

من الحقائق المتداولة أن النفط قد عزز الولاء القبلي الموروث وحقن النزاعات الإقليمية التي زادت حدة التمزق في العالم العربي. فقد وجدت دول شبه الجزيرة العربية في والبلقنة مصلحة لها وملاً لا امتيازاتها، تنفرد من خلاله بالتنعم وحدوية النفطة. لذلك قاومت هذه الأنظمة ككل محاولة وحدوية واعتبرتها خطراً يهدد ثروتها المستجدة. وهذا ما أثبتته تجربة الوحدة اليمنية، والحرب الأهلية التي دارت بعد أربع سنوات على قيامها، والتي أدت إلى انفصال الجنوب

للمجال هي أن الإسلام قد تحول تدريجاً منافساً جدياً للقومية بكل أشكالها في مباراة السباق على اكتساب تأييد النخب الوجودية والناشئة في أقطار العالم العربي وتأمين ولائها. وقد جاءت أولى بوادر التغيير هذه مع الصعود الجديد والتسارع في القوة والنفوذ للأصولية الإسلامية، وهي تيار إسلامي، سني وشيعي على حد سواء، يتمس في شكل خاص بشوحيته المحافظة والمترزمة. وقد أصبحت الأصولية الإسلامية قوة فعالة تبرز على النشأة وتنبئ الاضطراب في مختلف أرجاء العالم العربي. وتحوّل هذه الكتلة تالياً، وبفضل ما تتمتع به من جاذبية سياسية وأيديولوجية قوية من جهة، وبسبب الغموض الذي يحيط باحتالات تطورها واتساع إطار نفوذها في المستقبل من جهة أخرى، إلى مصدر قلق رئيسي للحكام في المنطقة العربية بأسرها.

وليس ثمة شك في أن حكام العالم العربي - من مصر إلى الجزائر، ومن السعودية إلى تونس - لا يزالون ينظرون بعين الحذر الشديد إلى التهديد الموجه إليهم نتيجة لاتبعات نمط من الإسلام متصّلب ورايديكالي. فقد جذبت التطورات، التي شهدتها أماكن متعددة من العالم العربي أخيراً، الانتباه إلى الفوارق الدينية والسياسية والاقتصادية المختلفة بين سكان مناطق النفط العربية من السّنة والشمعة. وهناك قلق جففي في شبه الجزيرة العربية مثلاً، من أعمال عنف يتركبها أفراد داخل الدول الخليجية، مما قد يؤدي إلى جو من الشعور بعدم الاستقرار وبالاتسار إلى الأمن، خصوصاً أن الخليج بدأ في الوقت نفسه يعاني الارتباك المالي والاقتصادي نتيجة لانخفاض أسعار النفط في العالم.

ومن الممكن أن تؤدي المحجبات على الأهداف المرتبطة بالنصالح الغربية، أو التابعة لها - في حال قامت بها إحدى الجهات - إلى إطلاق مشاعر تعبير أكثر عنفاً وحيثاً ضد المظالم الدينية والقومية والسياسية والاقتصادية الكامنة لدى جماعات أخرى تشعر بأنها معبودة تاريخياً في المنطقة العربية.

إن قضية الصلة بين القومية والدين، كانت تصطبغ دائماً بعدم الفهم بأن الدين عنصر والقومية جسم مركّب من عدة عناصر - أحدها الدين من غير شك، وإن حاول رواد القومية في مطلع القرن استبعاد الدين كلية منها. فالقومية والدين يشاكيان، كشايك الخاص مع إمام والجزء مع الكل. فالجزء هو الدين والكل هو القومية. والخاص هو الإسلام، والعالم هو العربية. فلا تعارض - بالضرورة - بين الدين والقومية، كما يروج له غلاة الإسلاميين. فالقومية العربية تشمل الإسلام وتحتويه، ولكن الإسلام كدين كامل، لا يتصفاها ولا يميزها.



البحري، بتشجيع من أطراف خليجية، على رأسها المملكة العربية السعودية والكويت، في أيار ١٩٩٤.

ومع تدفق أسواق النفط أصبحت الصورة السائدة، ويشجع من الغرب، هي إنشاء كيانات سياسية - اقتصادية - اقليمية. وكان هذا هو العامل الرئيسي وراء ظهور الدول الحديثة في الخليج العربي - كما نعرفها اليوم - وترسيخها ومسوح وجودها الوحيد. وقد أدى ذلك إلى ظاهرة جديدة يمكن وصفها بدوقية النفط، التي بالغت في التركيز على مبادئ السيادة والمساكنات المالية والإنجازات الاقتصادية وشجرة الكيان الحضارية الخاصة، ضمن خطة تهدف إلى إبراز هذه الدوليات الصغيرة حقيقة قائمة لا يمكن تغييرها.

وما زاد هذه المسألة أن مستوى الدخل الفردي من عائدات النفط في تلك الدول أصبح عاملاً للتفريق بين مواطن عربي وآخر. فقد صار واضحاً في كثير من الحالات أن هذا الوضع أدى إلى تعميق الهوة بين العرب الأغنياء الذين يزدادون غنى، والعرب الفقراء الذين يزدادون فقراً. وهذا مما ضاعف عملية الاستقطاب بين الذين معهم والذين ليس معهم.

نتيجة لذلك فشل النفط في أن يكون أداة لأي مشروع وحدوي عربي، أكان سياسياً أم اجتماعياً أم ترويضاً. كما فشل في دفع عجلة النمو الاقتصادي في الدول العربية غير النفطية وفي تحقيق التكامل الاقتصادي العربي المرجو لذلك يبدو من الصعب التفكير في أن النفط كان أو من الممكن أن يكون عاملاً من عوامل جمع التشتت العربي، أو أنه يوفر الحد الأدنى من الاحتياجات الأساسية للأمم القومي العربي، بصرف النظر عن الظروف الدولية والصراع السياسي العربي والطموحات الاقتصادية.

واليوم، مع الانخفاض الكبير في العائدات النفطية وما نجم عنه من تغيير في المناخ الاقتصادي العربي والدولي، أصبحت الخلافات المتبادلة بين عدد من الدول النفطية تزداد قربها واعدة بفترة اضطراب سياسي وصدام اجتماعي. ومن المرجح أن تتفاوت نتائج التراجع الاقتصادي في كل من الدول النفطية بنسبة نوعية إجراءات التشفيع التي ستفقد، ومدى تأثيرها على القوى الاقتصادية - الاجتماعية المختلفة، وما إذا كانت ستؤدي إلى خيبة في الآمال والتوقعات. ولا شك في أن الكثير من النتائج سيعتمد على نوعية القيادة التي سيوفرها الحكام. وقد يكون من أثر الانكماش الاقتصادي العالمي توسيع الفجوة الاقتصادية وزيادة إمكانات الصدام الاجتماعي بين الأقلية التي استفادت مباشرة من العائدات النفطية في الماضي، والغالبية التي كان انتفاعها بالثروة النفطية معدوداً.

ومن الواضح أن الطبقات الوسطى المتنامية أخذت تشعر، بالفصل، بقدر أقل من الحرج في نقد الإسراف والفساد

والحموية المدروسة والسخية التي يعتمد عليها حكامها. كما أن الانشقاق الطائفي على الأسلحة، وانعدام الحد الأدنى من الحريات السياسية، والمواقف الجوفاء الناصرة لفساداً للقبائيا العربية إجمالاً، والعلاقات الوثيقة مع الولايات المتحدة، تشكل كلها مصادر واضحة لسلط كامن.

وعمل رغم ما يمكن أن ينسب والمظاهر النفطية، فإن البيئة الاقتصادية في دول العالم الثالث النفطية هي بيئة شبيهة في كثير من النواحي، بتلك التي تسود مختلف أقطار العالم الثالث الأخرى. فهي مثقلة بالأعباء نفسها، التي تتمثل في الفارق الكبير والمتنامي بين الأغنياء والفقراء، وضعف أو غياب حركة إصلاح اقتصادي ناجحة وراغبة - وربما قادرة - على العمل لتحقيق التغيير الاجتماعي والاقتصادي المطلوب. وغالباً ما شكّلت هذه البيئة أرضاً خصبة لنمو معارضة سلفية واديكالية إسلامية تمجد بالتقدم السريع عن طريق تعظيم الأسس التي تقوم عليها الأنظمة عيناها.

لذلك طرحت النخب المثقفة في العالم الثالث تساؤلاً أساسياً، بعدما خابت آمالها خلال السنوات الأخيرة، عما إذا كان النفط سلاحاً يمكن استخدامه في دفع عجلة التنمية الاقتصادية للمجتمع في وجه عام من جهة، وتحريك عجلة التطور السياسي نحو الديمقراطية والمشاركة من جهة أخرى، أم أن هذا النفط هو أداة استبعاد وقيصر للإنسان في شكل خاص.

ومع ذلك، يجب الإدراك أنه ليس للطبقات الوسطى التي يستقطبها الإسلام السياسي، مصلحة في تغيير جذري في

مفكرة الناقد

الأنظمة، لكنها إزاء تقادم مظاهرها بفعل التباطؤ الاقتصادي، فقد تصحح الآن أكثر صلافة في المطالبة بضغط أكبر من الرقابة، ويبدو أكبر في عملية صنع القرار السياسي، وذلك بالضبط، حتى لا تستند إلى فتح التغيرات الاقتصادية العسكرية الضمنية أو الثورات اللاعنفية الديمقراطية بأيديولوجياتها الإسلامية المختلفة أو الماركسية إذا بقي فيها من ثوري. كل ذلك حفاظاً على مستقبلها الاقتصادي وحماية لبلادها.

□ □ □

□ وقال رجل من قبائل العتوب لرجل من أهل البادية: «يا أيُّهني إني لأعجب من أن فقهاءكم أعظم من فقهاءنا، وعوامكم أعظم من عوامنا، ومجانينكم أعظم من مجانيننا».

فقال الرجل من البادية: «وما تدري لم ذاك؟».

فقال الرجل من العتوب: «ولاء».

فقال البدوي: «ولك من الجوع ألا ترى أن العود إنما صفا صوته لخلو جوفه».

بهاء الدين العاملي
(من كتاب «الكشكول»)



الأصولية المشتركة

يبدو الله في الأديان الإبراهيمية الثلاثة، كأن لا علاقة له بعالم اليوم. ويرفض الأصوليون من أتباع الديانات الثلاث، اعتبار الله خارج إطار الزمان الذي يعيشونه، لذلك يعملون على جر العالم للعصر إلى القاعيم الإلهية عند وقوع وحيتها، بإلغاء حدود الزمان والمكان وما أسست من تعاليم وتقاليده، بفرض إرادته على الله المجتمع ولو بالقوة إذا اقتضى الأمر.

وقبل بداية المد الأصولي - من إسلامي ومسيحي ويهودي - في مطلع السبعينات، كانت حدود الدين قد بدأت تنقلص، لأن أغلب الدعاة كانوا ملتزمين بالقوانين العلمانية - المدنية. لذلك لم يكن للدين في حياة الناس من محرك، إلا في إطار إيمان الفرد الواحد بربه وعمارته لطقوس دينه في محيطه وجمعيته، ومن ضمن تقاليد وعادات ذلك المجتمع، ولم يكن للدين حضور أو أي نفوذ يذكر. ومنذ نهاية الثمانينات وإلى اليوم، دفع الأصوليون بالدين إلى صدارة المسرح في العالم. ولم تعد تلحج بعد فعلتهم هذه، برادف أي تراجع، بل على العكس، تطور الأمر وتنمى إلى درجة، باتت من الضرورة فيها أن تؤخذ تلك الاندفاع، بالحسبان، ونحن ندخل القرن الواحد والعشرين.

والأصولية - الإسلامية والمسيحية واليهودية - وقد تطور كل منها بمزج عن الآخر، إلا أنها تتشابه في روحها العدائية للعلمانية ولبعضها البعض. وكذلك فإن تجارب الأصولية هذه تماثلت عما أوصلها إلى استنتاجات متقاربة. أهمها رفض الكامل للمفهوم العلماني - المثلث للدولة، الذي يفصل عادة بين السياسة والعين، وبين الدين والدولة وبين العصرية والمناصرة، وتقدم خيار الواحد عن الآخر.

وعصر النهضة، العربي والأوروبي معاً، وعمل تباعده الزمني، هو أصل المشكلة لديهم. فقد أفرز العقائد «القومية»، وكانت الشعوبية بمفهومها السالي أو بماركستها ولبنيتها العلمية أو بمفهومها الاشتراكي - الديمقراطي، أم كانت القاشية بمفهومها النازي - العصري أو بأساميها التوتاليتارية. أم كانت القومية العربية بمفهومها العلماني ودعوتها التوحيدية. وكثير من الأصوليين، حداثيون بمعنى أنهم لا يرفضون علوم الكمبيوتر والطب والهندسة والاكسترون وسواها، ولا يرون صراعاً بين الله والعلم. بل يتوسلون العلم سبيلاً إلى إرادة الله. فهم يدعون المؤمنين إلى الخروج نهائيّاً من العالم العلماني والدولة المدنية، التي تخضع الله لاحتياجاتها الدنيوية.

ومن الملاحظ أن جماعة التكفير والهجرة بزعامة شكري مصطفى في مصر - السبعينات، طلبت من المسلمين الخروج من القاهرة وبناء مجتمع جديد في الصحراء. وجماعات اليهود الأرثوذكس المتطرفين خلقوا «غيتو» لأنفسهم في نيويورك وتل أبيب، خارج المجتمع الذي يعيشون فيه. وجماعة «غيتو» أمونيم» (كتلة المؤمنين) بنت مستوطنات في الأراضي العربية المحتلة، وما زالت بعد ٢٧ سنة من الاحتلال، تعتقد أن وجودهم في الأراضي المحتلة سيعجل في ظهور المسيح المنتظر. والمسيحيون الأصوليون في وسط أميركا، تركوا الكليات والجامعات العلمانية، وانضموا إلى جماعة بوب جونز، حيث يمارسون نظام الفصل بين الصياني والبنات، وحيث يحشم

النهضة فقط، بل هي جزء من تقاليد التراث اليهودي - المسيحي الذي شارك فيه القرب والمسلمون جنباً إلى جنب. هنا يبقى السؤال، هل هذا العيمان الاصولي يشكل إدانة لنقل الليبرالية - العلمانية - الوطنية - القومية في القرن العشرين، وهي التي لم تستطع أن تقاوم صعود الفاشية الجديدة في أوروبا، والعنصرية في العديد من بقاع العالم؟ أم أن فرانسيس فوكيها كان خطأ عندما أعلن نهاية التاريخ؟¹¹⁴

□ □ □

□ وإن جذارة الأمم وفضلها وامتناعها، لا تقاس بأبنائها، إنما تقاس بمسؤوليها من العلم.

رفاعة الطهطاوي¹¹⁵



المواجهة التاريخية

غياب الألق التاريخي، مع قصر ذاكرة الشعوب عامة، جعل الكثيرين من أصحاب الثقافة الضحلة يعتقدون مثلاً، أن الصراع بين الإسلام والغرب يورخ مع قيام الثورة الإيرانية قبل خمس عشرة سنة ونصف، وكأن الإسلام مسلح ميليشيا اخترعها آية الله الخميني عندما استولى على السلطة في إيران. قصرة الإسلام الغاضب، جارحاً ومجروحاً، قد التصقت في الذاكرة المعاصرة منذ بداية الثمانينات وكمثال نتيجة مباشرة لسقوط الشاه ولشأن سنوات من الحرب العراقية - الإيرانية الطويلة. لكن بالطبع ليست هي يقينا بداية وأزمة الإسلام والمواجهة الحاصلة اليوم بين الإسلام والغرب. ولا هي أيضاً، هذه البساطة السياسية الأتية، ولو اتحدت هذه والأزمة مرحلياً شكلاً صديماً بين إيران الثورة الإسلامية، وبين الولايات المتحدة والغرب. فالمواجهة تعود إلى حوالى قرنين من الزمن، وتحديداً حسب إجماع أكثر المؤرخين إلى أول صدام حضاري بين الإسلام التقليدي وبين أوروبا أو الغرب، إلى غزو نابليون بونابرت لمصر عام 1798.

الطلبة في لباسهم أسود بزملائهم المسلمين في الجامعات الإسلامية، ويمتنعون عن شرب الخمر، ويتصرفون لانقسام الله. وفي سياق عطش المسيحيين الأميركيين إلى الخلاص، انضم عدد منهم إلى التبشير التلفزيوني في أميركا، مع العلم أن فقراء أميركا ليسوا أسعد حالاً من فقراء آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية.

في الأيام الأولى للحركات الأصولية، كان القاسم المشترك بينهم، اعتقادهم بإمكان فرض ما يعتبرونه إرادة الله من فوق (وكانت الثورة الإسلامية في إيران هي المثال الوحيد في العالم، الذي نجح في فرض مفهوم ديني معين من عل). ولم يكن المثال الإيراني الشيعي صالحاً للنقل إلى العالم العربي السني، ولا إلى العالم الأمريكي المسيحي، ولا إلى العالم الإسرائيلي اليهودي. وبعد محاولة حرق المسجد الأقصى في القدس من قبل الأصوليين اليهود في العام 1979، وبعد اغتيال الرئيس أنور السادات في القاهرة من قبل الأصوليين المسلمين في العام 1981، وحيث إنه لم تتم جراح هذين المعلنين ثورة عارمة، لا في مصر والعالم العربي، ولا في إسرائيل، قتل الأصوليون عادلين إلى مفهوم تغيير المجتمع من تحت.

وانطلق الأصوليون الإسلاميون بدورهم - بدلاً من معاونتهم القوقية الأولى - إلى خلق مناخ داخل المجتمعات التي يعتقدون أن نجاحهم فيها ممكن، عن طريق الدعوة إلى التدين والعيش حسب أصول الدين. وحاول اليهود والمسيحيون من الأصوليين تعليمهم، فقتلوا. فخل القس بات وويرتسون في ترشيح نفسه للرئاسة الأميركية، وفشلت دغوش أمويوني في حرق المسجد الأقصى، التي يقبل عنها الاستراتيجيون الأميركيون، إنها كادت تشعل حرباً عالمية ثالثة لو نجحت. وبدأ تقويض العلمانية من تحت، وهذا ما يبدو واضحاً في مصر والجزائر أكثر من غيرها من البلدان.

صحيح أن في هذا الكلام تبسيطاً للأرضية المشتركة للحركات الأصولية في الديانات الثلاث. وصحيح أن الأصولية هي سياسة وليست ديناً، خصوصاً عندما تطيح بالتقيد الدينية بوسائلها الأرعانية، إلا أن دوافعها تبقى دينية، ونجاحها يعود إلى الحماصة الدينية. فالأصولية المعاصرة ظاهرة فريدة في كونها ردة فعل على العلمانية، التي هي بحد ذاتها ظاهرة بشرية وتجربة إنسانية جديدة. فالأصولية في الأديان الداعية إلى إله واحد، تنهض إلى تحدي العقائد المعاصرة بطريقة تستعمل فيها الله عوناً على تحقيق غاياتها، مستترة موافقة إلهية مسبقاً على كل أفعالها. والأصولية اليوم ما هي إلا سعي لاقتاد هوية يُظن أنها معقدة، وجزء من ظاهرة متضامة الخطر للتأديب الدينية. كما أن الأصوليين يملكون صورة مشوهة عن الليبرالية الإنسانية، التي ليست وليدة عصر

مفكرة الناقد

وهناك من يَدَّعي أن المواجهة بين الإسلام والمسيحية، هي مواجهة سياسية - حضارية بين الشرق والغرب تعود إلى بدايات نشوء الدولة الإسلامية، وأنها جزء من الصراع التاريخي. فالسلمون في كل مكان يعتبرون أنفسهم شرقيين، وروثة أمراطوطرية عظيمة وأديان وحضارات كانت دائماً في حرب مع المسيحيين، الذين اعتبروهم دائماً غربيين، وأنهم وروثة الأوروبيين من اليونان والرومان والفرنجة.

بينما المسيحيون، الذي عاش في العهد العباسي والبيزنطي المشترك، اعتبر أن هناك خمسة شعوب أساسية، يعود إليها تقدم البشرية، هي: الصينيون، الهندوس، الفرس، الإغريق والعرب. ولم يقل أو يحدد المسيحي، أنهم يمثل الشرق وأهم يمثل الغرب. وابن خلدون الذي فقد وطنه ووطن أجداده، الأندلس، نتيجة انتصار الأسبان المسيحيين على العرب المسلمين، اعتبر أن حركة التاريخ هي بين مجتمعات المدينة الحديثة، وبين مجتمعات البدو الرحل. ولم يقل إن الأول غربية والثانية شرقية^(١). وانطلاقاً من شواهد تاريخية أخرى وكثيرة، فإن فكرة الصراع بين شرق إسلامي وغرب مسيحي، هي فكرة اشتراكية، صنعها الغرب نفسه.

في حين يرى رفاة الطهطاوي مثلاً أن الشعوب من حيث ثقافتها في درجات الحضارة تنقسم إلى ثلاث مراتب: «مرتبة للتوحشين، ومرتبة للبرابرة، ومرتبة لأهل الأدب والطرافة والتحضّر والتمدن»^(٢). لذلك ما يحدث اليوم في «العالم الإسلامي» ليس كله إسلامياً، وإن محاولة بعض الإسلاميين الانفصال عن مجرى التاريخ العالمي، بالإصرار على أن المواجهة بين الشرق «الإسلامي» والغرب «المسيحي» هي مواجهة حتمية، ما هي إلا من قبل اختلاق موقف عقائدي مصطنع، لتبرير الفعل السياسي بين مجموعة من «العقائدين»، يعلو أو يهبط نفوذهم، حسب مد وجزر السياسة بينهم وبين السلطة، كل في بلده. إن هذا «المنطق الإسلامي»، يدفع اليوم الأوروبيين

الجدده من بين شعوب أوروبية مسيحية، كدول البلقان في يوغسلافيا القديمة وجوارها مثلاً، إلى اعتبار أن الصراع بين تلك الشعوب نفسها، (وإني بعضها بمحض الصدفة التاريخية، بلين بالإسلام) هو صراع «حضاري» بين الإسلام والمسيحية. هذا «المنطق المسيحي» يظهر في أي مدى فقدت هذه الشعوب ذاكرتها التاريخية للتدليل على أنها شعوب أوروبية صالحة تستحق مكاناً في الاتحاد الأوروبي والنظام العالمي الجديد في القرن الواحد والعشرين المقبل. لذلك يلتقي الأوروبيون الجدده في الرغبة مع الإسلاميين، في استعادة تلك الذاكرة التاريخية المفقودة عن طريق إعادة تمثيل تلك الحروب الموروثة. وكان شعوب البلقان اليوم تريد بقيادة العرب، أن تحقق في حرب البوسنة، إخضاع الشرق الإسلامي (التركي في مفهومها) لمجموعة السلاف الأوروبية الشرقية الشيوعية السابقة، (مع العلم أن البوسنيين المسلمين هم سلاف أيضاً) انطلاقاً من نزعة معاداة كل ما هو خارجي وأخر مختلف، الذي يدفع عادة إلى تأجيل الشعور القومي للشعوب عند كل مفترق تاريخي.

ومن المؤسف أن ما يعرفه الأوروبيون اليوم، من صحافيين وسياسيين وديبلوماسيين، عن الإسلام، هو أكثر سطحية وأقل بكثير مما كانوا يعرفونه أيام الاستعمار في مطلع القرن. والسبب أن أيام الاستعمار كان لدى الأوروبيين مسؤولية في حكم التعمّرات الإسلامية الشائعة، أكانت القارة افنديت لم شال اقربيقها، وبالتالي كانوا مضطرين إلى فهم الإسلام على حقيقته، حتى يتمكنوا من حكم هذه المستعمرات. أما اليوم فقد زالت هذه المسؤولية بزوال المستعمرات.

لذلك تجد الأوروبيين اليوم، وخاصة الليبراليون واليساريون منهم، هم أكثر تحليلاً مع الأحقاد التاريخية المسيحية الموجهة ضد الإسلام، ومعادين للمسلمين، المقيمين في بلادهم أو خارجها، أكثر من الكنيسة الكاثوليكية أو الكنيسة الأرثوذكسية. والسبب أيضاً أن للكنيستين مسؤوليات جسيمة ورعايا خارج أوروبا، وفي الدول الإسلامية تحديداً. وذلك على عكس الانطباع العام لدى غالبية المسلمين، أن العداء لهم، حكراً على اليمين الفاشستي أو النازي.

والمسلمون بدورهم الذين يعيشون في الخارج وفي أوروبا تحديداً يعرفون أنفسهم لهذه الأحقاد، لأنهم يعرفون أهمية كبيرة لمظاهر الإسلام والتقليد. بينما نجد لهم في الواقع يعيشون في مجتمعات مدنية ويمارسون حياة علمانية. وهكذا يصبح الإسلام نوعاً جليداً من «القومية الثقافية» بدلاً من الوطنية السياسية. فيتصنعون لها، وكأنها حزية فضيلة في مواجهة حزية أخرى عاثلة. الأولى إسلامية والثانية غربية، تنصارعان في شارع



□ أما أراد معاوية بن أبي سفيان أخذ
البيعة لآلته يزيد، كتب في سنة خمس
وحسين (للهجرة) إلى سائر الأمصار أن يقدوا
عليه. فوجد من كل مصر قوم. فجلس في
أصحابه، وأذن للوفود، فدخلوا عليه. وقد
تقدم إلى أصحابه أن يقولوا في يزيد، فكلّم
جماعة منهم. ثم قام يزيد بن المقفع فقال:
«أمير المؤمنين هذا»، وأشار إلى معاوية. «فإن
هلك فهذا»، وأشار إلى يزيد. «فمن أين
فهذا»، وأشار إلى سيفه. فقال معاوية:
«اجلس فأنت سيد الخطباء».

ابن عبد ربه^(١٣)



الفقهاء والدولة

مقولة «الإسلام دين ودولة»، شعار يترجم خطأ من قبل
المسلمين. فالإسلام دين وجمعة، ولكنه ليس دولة. هنا يقول
المؤرخ العربي المغربي عبد الله العروي^(١٤) أن هناك «فرقاً بين أن
يكون الإسلام ديناً ودولة، وبين يجب أن يكون الإسلام ديناً
ودولة (...) فإذا فهما الإسلام ديناً وعتيقه، فكلمة دولة لا
عمل لها، وكلمة الإسلام لا يمكن تحديدها وتعريفها. هذا هو
التناقض. فعندما يقول الماركسيون من منظور عقائدي يدعو
إلى المساواة، إن «لا طبقية في الشيوعية»، يعرفون أنها مقولة
بعيدة عن التطبيق الحقيقي في ضوء تجارب استمرت أكثر من
سبعين سنة في البلدان الشيوعية، بغض النظر عن قناعتهم
الفكرية بها. وعندما يقول الإسلاميون أن «الإسلام هو الحل»
يعرفون أيضاً بعد ذلك من الواقع الطبقي، بمزج أيضاً عن
إتهامهم الداخلي الراسخ بها، ومن دون أي توضيح لما هو الحل
الإسلامي، وما ينطوي عليه. وقد تكون هذه المقولات الحقيقية
كاملة بالنسبة إلى أصحابها، ولكنها غير، لا أكثر ولا أقل،
يسعون للوصول إليه، لا علاقة لها بأرض الواقع المعاش في
عصرنا اليوم.

واحد. فتختلط عليهم المفاهيم من غير إدراك للمشاكل التي
يعانون منها، وأهمها التزدي الاجتماعي الذي يعيشونه في
أحيائهم، والتقصير العلمي والتخلف التكنولوجي الذي
يضعف من البنية الاقتصادية لديهم، ويطردهم من سوق
العالة الأوروبية. وعندما يكشف هؤلاء، مع مرور الوقت،
الرفض الغربي (الأوروبي) لهم، يعودون بسرعة إلى جذورهم،
فيحولون الإسلام إلى مجرد طقوس، كالخجاء للنساء مثلاً،
ويرتدون إلى ثقافة قبلية، تلغي شمولية النظرة الأساسية إلى
الإسلام. وإذا كان هناك من وعي مشترك للمسلمين في
الخارج، يدفعهم بالضرورة إلى التضامن، فلاهم يعانون يوماً
من المشاكل نفسها، ولسبب وحيد هو أنهم مسلمون. حيث
أن الغرب لا يفرق في معاملته لهم بين هذا وذاك، من أي بلد
جاءوا وإلى أي إثنية انتموا، وإلى أي جغرافية يعودون.

فمن الطبيعي إذاً، أن يسمي العرب المسلمون (ولو كانوا
سلافة) «أتراك»، والإسبان المسلمين وصورة (نسبة إلى
مراكش) ولو كانوا مصريين أقباطاً، والأمريكيون اللاتينيون كل
العرب، مسلمين ومسيحيين، «تركوي»، ولو كانوا لبشانيين أو
سوريين أو فلسطينيين. إن في هذا التعميم الغربي - المسيحي
سهولة تاريخية، تؤكد الضمنية العرقية للجنة على الاختلاف
الديني. وهذا بدوره يبخذي التطرف الإسلامي ويمزج من
نظرية المواجهة. فالغرب ينظر إلى المسلمين ويكلمهم مواطني
دولة واحدة، غير موجودة وخيالية، هي دولة الإسلام، لا
مواطنو عدة دول ذات مواقع جغرافية وأستراتيجية ومصالح
سياسية واقتصادية مختلفة الواحدة منها عن الأخرى، قد تنفق
مع تلك الدولة الغربية أو تختلف. وهذه النظرة، تقع جديداً في
«الفتح» الإسلامي، حيث يرد المسلمون بالنظرة نفسها إلى
الغرب وكأنه دولة مسيحية واحدة. فتصبح السياسة الوطنية
للدول الإسلامية تحديداً، وكأنها ردت فعل للشكوى
التاريخية. بينما ترتاح الدول الغربية لهذا التعميم لأنه يخدم
مصالحها القطرية، البعيدة كل البعد عن أي شعور ديني.

ذلك لأن التاريخ - كما يستعمله العرب - لا يبيح لهم أن
يذكروا العالم باستمرار بأجسادهم. كما لا يبيح - هذا التاريخ
نفسه - لليهود أن يذكروا العالم دائماً بمسيحهم. فإذا بالعرب
يستعملونه كإداة للتجسس، بينما يستعمله اليهود أداة
للاستعطف. فيخسر العرب باستعمالهم التاريخي عطف
العالم، الذي يشعر بأنه مهدد من قبلهم في حال استعادة هذا
التاريخ، فيعاملهم بعباء وحذر. بينما يشعر في الوقت نفسه
بالذنب تجاه الماسي اليهودية، فيعاملهم بشفقة حاولوا التعتييض
من هذه الماسي بحكم مسؤوليته عنها.

□ □ □

مفكرة الناقد

حتى إن الشيخ علي عبد الرازق يقول: «وإذا تأملت، وجدت أن كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي للمسلمين، من أنظمة وقواعد وأداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية. وهو بعد إذا جمعت لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقانونية»^(١).

لذلك علينا الحذر عندما نتحدث عن الإسلام كدين ودولة. لأن هناك من يقول إنه لا يمكن الفصل بين الدين والدولة في الإسلام وذلك حقيقة ثابتة. ولكنها حقيقة نظرية أكثر منها واقعية عبر التاريخ الإسلامي كله، لأنها تتجاهل التاريخ الاجتماعي والسياسي للإسلام. ففي حالات تاريخية كثيرة نجد أن المسلمين لا يريدون أن يعيشوا تحت حكم إسلامي. وفي أحيان أخرى نجد أن المسيحيين لا يريدون أن يكونوا والدوليين الجدد. وهناك من يقول أيضاً إن المسلمين حكماً، لا يمكن أن يعيشوا في دولة غير إسلامية ولكن هل كان المسلمون يعيشون عبر التاريخ تحت حكم إسلامي، سيما يقول ابن خلدون أن غالبية المسلمين كانت في العصر الأموي - مثلاً - تعيش تحت حكم غير إسلامي؟

من هذا المنظار الحاسط، يمكن اختيار المسيحية ديناً ودولة أيضاً، على الرغم من عطية أغلب الأنظمة المسيحية الغربية في العالم، فبريطانياً - على سبيل المثال - دولة مسيحية تحكم أن الملكة هي رأس الكنيسة الأنجليكانية، التي هي كنيسة الدولة الرسمية، ولقبها الرسمي «حامية الإيمان». وكثير من تقلدها وقوانينها يحكمها العرف المسيحي.

والإسلام عكس ما تشهده الأصوليات، يترك الحرية للناس في اختيار أشكال الحكومات ومؤسسات السلطة، كما تتفق مع مصالحهم، وتتطور بتطور هذه المصالح. «إن الشرع لم يحد ببيان كيفية خصوصية لناسخة الحكم ولا طريقة مصروفة للشورى عليهم. كما لم يمنع كيفية من كيفية الموجبة للورغ المراد منها. فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين. فاختيار الطريق المعين باقى على الأصل في الإباحة والجواز كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نص بنفيه أو إيجابه»^(٢).

لذلك عندما يتحول الإسلام إلى برنامج سياسي، يفقد

الكثير من روحه، ويفقد إلى أبعد الحدود. ولا أحد، عن يقراً التاريخ، يوهي ذهن مفتوح ونية صافية، يستطيع أن يتكر الحقيقة الواضحة، أن الدين في غياب الدولة يصبح أكثر تدنياً، وأن الدين عندما يصبح دين الدولة، يصبح أقل تدنياً. وعلى الرغم من أن لا كنيسة في الإسلام، فإن هناك من المسلمين والمفتين من يعتقد أن على المسلم أن يتبع أقلية هم الفقهاء أو العلماء ليفسروا له دينه. وهذا أمر غريب على الإسلام. لذلك في رأي المستشرق «هامتون غيب»، أن علماء السنة، حاولوا كطيفة أن يلعبوا دور الكنيسة، ووفقوا في وجه الحركات الإصلاحية عبر التاريخ. لذلك لا أصل في رأي «غيب» في عصرنة الإسلام وتحديثه ما دام العلماء يرفضون إصلاح الدين وتحديثه^(٣).

لكن التغيير، أي تغيير في التاريخ، قوامه العلماء دائماً. إلا أنه حقق وجوه، ومعاملة في أحيان كثيرة، ونجاح في أخرى، عبر القوى والتغيرات الاجتماعية وليس تحديثاً أو بالضرورة برضى أو عبر المؤسسات الدينية. لذلك يجب الفصل دائماً بين الفكر الديني السائد، والذي يروج له في عصر ما، وبين المؤسسات الدينية وربطها من جهة، والنص الديني الإلهي من جهة ثانية.

ولأنه لا كهنة في الإسلام، ففكر المسلم المعاصر هو في كفة رأي أي فقيه مسلم آخر، ما دام يستطيع قراءة القرآن، والحديث. فقد يستعين برأي ذاك الفقيه في إيضاح بعض المسائل، لكن دون أن يلزم بمسؤوليته أو أن يتفق معه في تفسيره.

ويقول الإمام الشيخ محمد عبده في هذا السياق: «وليس يجب على المسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصولاً ما يعمل به من أحد، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله. لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله. بدون توسط أحد من سلف ولا خلف. وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من رسائله ما يؤوله لفهم، كقواعد اللغة العربية وأدائها وأساليبها وأحوال العرب (...) فإن لا تسمح حاله بالوصول إلى ما يفهم لفهم الصواب من السنة والكتاب، فليس عليه إلا أن يسأل المارفين بها. وله، بل عليه، أن يطلب العجب بالبدليل على ما يجب به (...) فليس في الإسلام ما يسمى ضد قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»^(٤).

وهذا يتفق مع الآية الكريمة: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإذا تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول» (سورة النساء، الآية ٥٩)، أي إلى كتاب الله وسنة نبيه، ولا شيء آخر.

□ □ □



خلافاتهم السياسية. فهي موطن هجرة الرسول وعاصمته ومقره الأخير. وفي جنباتها اليوم الحرم النبوي الشريف. فلا يجب أن تكون المدينة مكاناً لنسل لآدم المسلمين، ولا تشغل بأمور الدنيا والسياسة، وهي المدينة المرتبطة بحياة النبي وهجرته ومعظم وحيه.

إذن يجب البحث عن مكان آخر ليكون عاصمة الإسلام غير السياسي. المكان الديني الآخر، هو القدس، ثالث الحرمين وملقى الأديان الإبراهيمية الثلاثة. لكن الوصف السياسي المقعد في الأراضي المحتلة، والعلاقة الفلسطينية - الإسرائيلية غير السلمية، ومخاضات السلام الطويلة ومفاجأتها المرتقة، تجعل هذا الاحتمال غير قابل التحقيق لزمان طويل قادم.

المكان الآخر الموهل ليكون عاصمة الإسلام، الدين والمعينة، هو الأزهر.

ماذا يقول لنا تاريخ الأزهر في هذا المجال؟

□ □ □

□ ومصر منذ فجر التاريخ، اسم جغرافي عروبة هي ساجدة، لكنها عربية بالأب () ثم إنها بجسمها النهرية قوة بر. وبكتا سواحلها قوة بحر () فهي وسط البحار، وواسطة العالم الإسلامي. وخبر البروية في العالم الإفريقي () وإذ كسبت العروبة بأقتصادها الطبيعي اسبوية - إفريقية، فإن مصر بيتها الإفريقية وثانيتها الاسبوية، غير ما يشخص ويلخص العروبة

جمال حداد



مصر الأزهرية

أُنشئ الجامع الأزهر ليكون مسجداً رسمياً جامعاً لعاصمة الدولة الفاطمية الجديدة وميناءً روحياً لدعوتها الشيعية الإمامية. وقد بناه في صيغته الأولى، الوزير والقائد الفاطمي

□ ولا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسافروا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يعمدوا ذلك النظام الحق الذي نلوا له واستكانوا إليه، وأن يروا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، ولستم ما دلت مجارب الأمم على أنه غير أصول الحكم.

علي عبد الرزاق^{١٩}



من مكة إلى الأزهر

إذا كان الحديث عن فصل الدين عن الدولة في الإسلام حديثاً في السياسة لا حديثاً في الدين، فإن (الكلام) يجب أن يبدأ بأن مكة ليست هي المرجع. وبالتالي يجب فصل قبة الإسلام عن الجغرافيا السياسية. ومن هنا تكون بداية فصل الإسلام عن الفسط. ولو وجب أن تكون مكة مرجعاً للمسلمين، لما عاد الرسول إلى المدينة بعد فتح مكة واستقر فيها. ولما انتقلت خلافة المسلمين بعدها إلى عواصم مختلفة، فكانت دمشق في العصر الأموي، وبغداد في العصر العباسي، والقاهرة في العصر الفاطمي، واسطنبول في العصر العثماني. وتاريخياً لم يكن لكّة والمدينة أي دور سياسي، وهذه حكمة من الأسلاف والحلفاء، وليس مجرد صدفة.

أما الحكمة من هذا السري، فهي ضرورة إبعاد قبة المسلمين عن صراع المسلمين فيما بينهم، وهم يتأتون إلى مكة لعبادة رب واحد، في بيت واحد وعلى صعيد رجل واحد. ومكة في الإسلام ليست مكاناً لعمل دنوي، إنما مكان لتظهر روحي ونفسي وجسدي لكل مسلم وسلمة. فلا مجال لكّة أن تكون مكاناً لنشاط المسلمين السياسي، إنما لعبادة المسلمين لله الواحد. ومكة اليوم تخضع لنظام سياسي ملكي وحكم أسروي وملعب أثلوي.

وما يصح في مكة، يصح في المدينة. فاللدينة أيضاً ليست المرجع البديل من مكة للمسلمين، ولا هي مكان استعراض



مفكرة الناقد

جوه الصقلي، نزولاً عند أواخر الخليفة الفاطمي الرابع المعز لدين الله في العام ٣٩١ هـ - ٩٧٢ م. وتسميته بالأزهر تعود في الغالب إلى غاشية الزهر، الجدة التي يتسب إليها الفاطميون الجدد. وشأن المساجد الجوارح في العالم الإسلامي آنذاك، أخذت تقعد في روفة الجامع، حفلات الدروس والقرآن في فقه آل البيت. وكانت الدراسة في الأزهر متشعبة في مسجدها الشيعة خلال العهد الفاطمي. إلى أن جاء الأيوبيون السنة، فحرسوا على آثار الدولة الفاطمية كافة. وهذا التمتع المذهبي هو الذي جعل الدراسة في الأزهر تقتصر، حتى عصرنا، على مجرد نقل ما تركه لنا السلف، مما حال دون الأزهر والتطور الحقيقي الشامل. فالأزهر، برغم أنه بعض الأساليب العصرية المحدودة، ما زال في مناحي التراجع وطرق التفكير متمسكاً في الأساليب التي كانت سائدة في العصور الوسطى^١. وكانت فكرة الدراسة في الأزهر حدثاً عارضاً ترتب على فكرة الدعوة المذهبية. وغلب الحدث العارض شيئاً قليلاً على حصفه الأولى حتى أسفغ عليه ثوبه الجامعي، كما نعره اليوم.

ومع الوزير الفاطمي أبي الفرج يعقوب بن بكش شرع الأزهر يحرم حتى ضرب خدمة العلمية، إذ يعود إلى أن بكش فكرة تعيين الأئمة الفقهاء وترتيب الأوقاف والجزايات وإشياء دار للسلطة مع جبر. الأزهر وبكش ابن كسر سوري الأصل، عمل في خدمة كاتوليكوا الأحمديين. ثم اجتمع على بكش الإسلام ودخل في خدمة المعز لدين الله الذي لقبه بالوزير الأجل، ثم خدم المعز بالله. وقد جمع سنة ٣٧٠ هـ الفقهاء وأهل الفتوى وقرأ عليهم كتاباً ألفه في الفقه الشيعي على مذهب الإسماعيلية. استعان به بإربعين فقيهاً، كما قرأ عليهم بعض كتاب الطهارة الذي يشتهر بالرسالة الوزيرية ومات ابن بكش في سنة ٣٨٠ هـ - ٩٩١ م.

لكن الناس الحقيقي للأزهر قتل في تأسيس الحاكم بأمر الله لحكومة حقيقية هي دار الحكمة، أو دار العلم، في سنة ٣٩٥ هـ (١٠٠٥ م). فهذه الجامعة اشتملت على الكليات والعلوم المختلفة، وغدت مركزاً للبحث، وحيوت مكتبها الضعيف. بيد أن الأزهر مع شخص دوره العلمي، أمام سطوة دار الحكمة وزعمائها الفلسفية التي امتدت قرناً من الزمن، استمر معهداً علمياً للثقافة الدينية الخالصة يخرج لخدمتي ولفقهاء.

وفي العصر الأيوبي الذي شجع الملوك الشافعي في مصر شاعت المدارس المتخصصة بتدريس المذاهب وعلوم القرآن، التي شملت الرعاية الرسمية، وأسيت عليها الأوقاف

الجزيئة، بحيث اجتذبت كبار المدرسين والعلماء، جعلت تنافس الأزهر أياً متنافسة. على أن الأزهر ظل عتقاً بخيرته العلمية وهيئة التليدة، وقد توالى على عقد الحفلات الدراسية فيه جبهة صغيرة من علماء القرون السابع حتى التاسع الهجرية (الثالث عشر حتى الخامس عشر الميلادية)، سذكر منهم على سبيل المثال: ابن الفارض والسهرودي من المتصوفة، وابن خلدون وابن خلكان والمقريزي من المؤرخين، ابن حجر العسقلاني. ويبدو أن تدريس ابن خلدون بالأزهر، في العقد الأخير من القرن الثامن عشر الهجري (الرابع عشر الميلادي)، كان طيب الأثر شائع الصيت في زمانه. وقد تلمذ له أناس عدوا من الكبار في مصر. وقد اندرست معاهد ببناء بفعل الزحف المغولي للمدبر، وقرباً بسقوط الأندلس، والمغرب لاحتلاله السياسي، فغدا الأزهر مثارة الدراسات الإسلامية من دينية ولغوية، وكان كمية الطلاب من البلدان الإسلامية ولهذا نجد الأزهر يرمز الفكر والثقافة، ويغدو صاحب نفوذ على سياسة الدولة العليا. وقد عرف الأزهر، في عهد السلاطين الأيوبيين والمماليك، عصره الذهبي، خلال القرون التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، فقد انتهت عليه الهبات والأحباس، وقام السلطان الأشرف قايتباي بتجديده بنيانه والإضافة إليه، وكان الكثير من علماء العصر المملوكي أنشروا في المجال الموسوعية الكبرى هم من تلامذة الأزهر وأساتسته.

وكان للفني الأزهر المشرق الذي تقدم عليه الزمن والذي ترك له حرمته في فوس السلطنة كافة، كان هذا الماضي اليد الطولى في حياته من حيث الاحتفال العتيبي وتعاونه على مظاهرة التراث يستولي عليها ويحت بها غنيمة إلى الأبدان وإزداد دور الأزهر في حماية اللغة العربية في وجه التركية، لغة الفاتحين. ومن الذين وفدوا على الأزهر خلال القرن الهجري عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) للتدريس وأقاسوا به ستين مديلة المقري حيث كتب، خلال إقامته في رواق المغاربة، الشهير بدفع الطيب. كما وفد على الأزهر إسماعيل القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) العلامة الزبيدي حيث تلمذ له الكثيرون، ومنهم الحنفي المؤرخ، وهاك في القاهرة وضع الزبيدي قلموسه الشهير بتأج العروس من جواهر القاموس. على أن شأن الأزهر سؤل كثيراً خلال العصر التركي المظلم لتضيق موارده، وقد أرفض الطلاب عنه بعد أن كانوا يحدون بالآلاف^٢.

وجاء يونابرت إلى مصر في أواخر القرن الثامن عشر، وارتفع الأزهر في هذه المرحلة من حياة مصر، إلى مرتبة الزعامة السياسية. فهو الذي فاض الحثيث الجدد عقب انحلال المماليك وإدبارهم، وبدا مشايخه وعلمائه كان زمام

الدين في
غياب الدولة
الدينية يقوى
وفي
حضورها
يضعف

قد الشيخ محمد عبد حركة إصلاحية كان من بين نشاطها صدور أم خليوي بتشكيل لجنة إدارية دائمة للعناية بالأزهر وشؤونه ووضع القواعد والنظم والمقررات، كما أضيفت مواد جديدة إلى الدراسة من أهمها الأخلاق ومصطلح الحديث والجبر والحساب ومبادئ الهندسة.

وفي صيف ١٨٨٢ أصدر كل من الشيخ محمد عليش والشيخ حسن العدوي والشيخ محمد أبو العلا فتوى شرعية بمروق الخديو توفيق ووجوب الدفاع عن البلاد ورفض أمر الخديو بعزل أحد عرابي، ولذلك نال علماء الأزهر نصيباً موفوراً من السجن والنفي بعد هزيمة الثورة، فتم نفي الشيخ محمد عبد، والشيخ حسن العدوي والشيخ محمد القبلي.

وعندما اشتعلت ثورة ١٩١٩ التي قادها سعد زغلول الأزهرية الناشئة، شارك طلاب الأزهر في أحداث الثورة، شاتم شأن غيرهم، بل واجتمع القباوسة والمشايع داخل الأزهر وتابروا الخطابة والتحريض على الثورة ضد الاحتلال. وفي العام ١٩٢٥ اختار جمال عبد الناصر الجميع الأزهر ليعمل من فوق منبره صبيحة الدعوة ضد العدوان الثلاثي^(١٤). ويقول الدكتور حسين أحمد أمين، إنه قد ساهم في إضعاف للثورة الدينية للأزهر أمراً

الأول: إهمال علمه لواجب أساسي ومهمة عظيمة كان المفروض أن يتأهلوا إليها، وهي التصدي لتطوير الأساس العقائدي والفكري للدين حتى يوافق احتياجات معاصريهم ومشكلاتهم، واتحصار نشاطهم الذهني على مدى مئات السنين بما في محاربة الجديد والتطوير بحجة أنها بدعة وصلاة، أو في مناقشة تعريعات ونقاط نظرية بحثه في الدين

الدواوين الثلاثة التي نشأت خلال الحملة الفرنسية التي لم تدمر أيامها طويلاً (١٧٩٨ - ١٨٠١). ومن صحن الجامع الأزهر تعالت صيحة الثورة الشعبية على المحتل ومغارمه وتكبله، ومن أفواه بعض المعتمدين انطلق المدحير عبر الخطب النارية. فاضتت المذامع نارا حامية على الأزهر والأحياء للطيفة به، واقتحمه الفرنسيون بغيرهم، بعد أن هدموا مدارس المقاومة. أما قادة الثورة من مشايخ الأزهر فقد أعلنوا بالقلعة واحتجرت رؤوسهم. وعندما ضيقت سلطات الاحتلال الحناق على الأزهر، إثر مقتل الجنرال كليبر على يد السوري سليمان الخليفي، أحد الطلاب الملتحقين إلى روفق الشام في هذا الصرح التاريخي، عمد القاتمون عليه من المشايخ والعلماء إلى إغلاقه وتسليمه، وذلك لأول مرة منذ ثمانية قرون ونصف خلت، لأنهم وجدوا أن الدراسة فيه غدت متعذرة، فاعتدوا إغلاقه رهاء عام إلى أن زالت غمة الاحتلال.

وعندما أسسك محمد علي بزماس الأسور في مصر لم يكن الأزهر مشايخاً، برغم أن علماء الأزهر لعبوا، غير مرة، دوراً في تولية محمد علي وتوسيد ولايته. فهذا الحاكم الجديد الطموح كانت أنظاره تنجس شطر أوروبا وتطمعها المتقدمة، في حين أن الأساليب الأزهرية في التصاغي مع العلم والتمسك لم تكن مجدية ومستقبلية. فأنشأ إهماله وعدم مبادرته بالتحديث والمصرة، وقد جده حصناً للمحافظة والجحود^(١٥).

وعلى الرغم من ذلك شارك الأزهر منذ العام ١٩٢٦ في بعثات محمد علي العلمية إلى أوروبا، فأرسل مشايخه في تلك البعثات، منهم رافعة الطهطاوي وأحمد حسن الرشدي وإبراهيم البراوي وغيرهم. وفي أوائل عهد الخديوي عباس

الأزهر كان
دائماً مفتوح
الذراعين
لجميع
المسلمين

صدر حديثاً

الجنس في القرآن
إبراهيم محمود

راحت من في القرآن



RAJAL EL-RAJAL
BOOKS

مفكرة الناقد

لا صلة لها بالتطبيقات العملية، وكانت نتيجة هذا كله أن انتقلت صلة علاقته بالحياة اليومية العادية للجياع، وقصد هؤلاء العلماء يهيمهم في نفوس أفراد العامة، مما أدى بالتالي إلى هوان شأن علماء الأزهر في أعين حكماء مصر وتساؤل اعتقادهم عليهم في ضمان ولاء الرعية لهم.

الأمر الثاني: أن دور هؤلاء العلماء كاد في القرنين الماضيين أن يكون مقصوراً على الإذعان لمطالب حكماء مصر وتوجيهاتهم بمباركة عطايا السلطة ولو تناقضت، وشجب أعدائها ولو صلحت نواياهم، وإرسال برقيات التأييد وإصدار الفتاوى بشرعية سياسات الدولة وإجرائاتها، وإجهاد النفس في البحث عن الأسانيد من القرآن والمفسر من أجل مؤازرة هذا القرار الحكومي أو ذلك^(١).

ويقول الدكتور محمد أحمد خلف الله، إن تبعية الأزهر للدولة، كانت في إطار تحجيم دوره، ثم تحويله إلى مؤسسة تابعة للدولة على الرغم من معارضة عدد كبير من الأزهريين بعد أن كان مؤسسة مستقلة لها أوقافها التي تنفق منها على نشاطاتها، مثلاً تعمل الكنائس الآن. هذا الارتباط بالدولة التي تحمده مؤازرته، جعل الأزهر يتخلى عن رغبات الدولة، ويسير على خطى سياساتها، حتى الذين عارضوا الدولة من الأزهريين في فترات مختلفة عارضوها صفاتهم الشخصية لذلك لا بد أن يعود الأزهر مؤسسة مستقلة تتحجب شجباً لكي تستطيع تصحيح التباس القضاة^(٢) الذي حول علاقة الدين بالمجتمع والدولة، وحتى يستعيد الأزهر دوره الأساسي في تصوير الفكر الإسلامي وربطه بالفضائل التي يطرحها العصر^(٣).

ويقول نجيب محفوظ، أن وظيفة الأزهر هي نشر الإسلام وحمايته. وكيفية مهنتها الدفاع عن الدين، فيجب أن لا يقتصر على المحاسبة والتهديد. وكما يصدر عنه التحذير أو المنع يجب أن يصدر عنه أيضاً التسليح والتفاعم. وعلى الأدباء تجنب استغزاه. ومن الممكن ممارسة حرية الإبداع دون المس بالدين، ولا ننس أن الموسيقى خرجت من الأزهر على أيدي الشيخ سلامة حجازي والشيخ زكريا أحمد والشيخ سيد درويش والشيخ زكريا صبح. والأزهر قاد الحركة الوطنية، وكان رمزاً لوحدها. ومن فوق منبره خطب القس سرجيوس في ثورة ١٩١٩، متعللاً من كنيسته بالتجيلة حتى دخل الأزهر وسط الجُمُوع وبدأ خطبته «بسم الله الرحمن الرحيم».

وفي القرن الحالي عاش الأزهر متناحيز: لصالح الليبرالي ما قبل ثورة يوليو (بحوز) ١٩٥٢ الناصرية، حين كانت أجواء الحرية والتسامح مسيطرة من منطلقات ثورة ١٩١٩ التي دعت

إلى الحرية الداخلية والتحرر الخارجي. في خلال هذه الفترة وقعت حادثاً اصطدام بين رجال الفكر والأزهر. الأول، الخلاف على كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي». والثاني، الخلاف على كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم». وكلا الكاتبين شيخ من شيوخ الأزهر.

بعد ثورة يوليو قام مناح الاستبداد والقهر، وتسرب ذلك إلى المناخ العام. فنهى التشدد والتصعب في جميع الاتجاهات، وحتى اليوم. «وأصبح الكل متوجساً من الكل، وسوء الظن هو الغالب». ووقعت مجازر بجم الكتاب ومصادرة الكتب وفرض الرقابة وتكثير المؤلفين، إلى ما نعرفه اليوم من مواجهة مستمرة بين الأدباء والفنانين من جهة وبين الجهات المتطرفة في الأزهر من جهة ثانية^(٤).

□ □ □

□ وإن إصلاح الأزهر أعظم خدمة إلى الإسلام فإن إصلاحه إصلاح بلعيم المسلمين، وفساده فساد لهم. وإن أسامه عقلت وصعوبت من علة الشايخ وروسخ العادات الدفعية عندهم.

الشيخ محمد عبده
(في رسالة إلى الشيخ رشيد رضا)



«مرجعية الإسلام»

لأن الأزهر ولد شيعياً فاطمياً كأول مسجد أقامه الشيعة في مصر رمزاً لسيادة دعوة دينية جديدة، إلا أنه نشأ سنيّاً، بعيداً عن الدولة، وكان دائماً مفتوح الذراعين لكل المسلمين، على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم الفقهية. فعندما كانت الدولة توحده أبوابها بوجه المسلمين، كان الأزهر يفتح فم ذراعيه. وقد حافظت الدولة المصرية على فصل الأزهر عنها، إلى أن جاءت ثورة ١٩٥٢، عندما عين الرئيس جمال عبد الناصر بإسم الدولة، وللمرة الأولى، شيخ الأزهر، فأصبح تحت

ما يحدث
اليوم في
العالم
الإسلامي
ليس كله
إسلامياً



سيطرة الدولة. وكان الأزهر وفقاً من المسلمين، لا يستجدي الدولة ولا يعتمد عليها، عازلاً على استقلاله، يترك للمسلمين من خلاله وحوله في فعل الخير. وكان في استقلالية الأزهر من السلطة السياسية حتى ذلك العهد، مثال آخر على فصل الدين عن الدولة.

والشعبة اليوم لا يفرغون العودة إلى الأزهر، والنسبة لا يفتقرون بإخوان لم فيه، وهو الذي احتضن عبر تاريخه دائماً علماء المسلمين، عرباً وغير عرب. فمن جمال الدين الأفغاني (المختلف تاريخياً على مذهبه) إلى محمد عبد الله إلى رشيد رضا إلى عبد الرحمن الكواكبي (المختلف تاريخياً على سياسته) وغيرهم من أعلام النهضة في القرن العشرين، وقد كان دائماً منارة للمصلحين المسلمين.

وكانت فتاوى الأزهر تحظى بإجماع المسلمين دائماً، فلم يسطر الإسلام إلى الخروج إلى الشارع، لأن الصديق كان ينع من مناراته، وكانت الفتوى فضيلة لا يشك فيها في جنباته. وأصبح الأزهر يتقدم للشارع، عندما تحول من مسجد إلى جامعة، وأصبح تآمراً للدولة. فغضت الدولة على الجلباب وألغت الرواق ومنعت الزوايا، ومنحت الدكتوراه، قدمت التماس إلى الشارع تطلب رضا الجاهل، فتنازل للسلطة وتدعو لها بطول السلامة، أو تطلب بإسقاطها. إن فكرة الدراسة في الأزهر، الذي أنشئ في الأساس ليكون مسجداً رئيساً للدولة، الفاعلية الفنية ومنيراً لأدعوتها، كان حدثاً عازياً يفتق على فكرة الدعوة الدينية. وغلب الحدث العارض شيء شيئاً على صفة الأولى، حتى أصبح له الدور الجامعي المعروف.

إن أهمية الأزهر تكمن في جغرافيته. فقد وجد في القاهرة المعز، وجغرافيته هي مصر، ومصر تلك الاستيعاب الحضاري والفكري، وتكمل تاريخاً عريضاً من تسلمح الأديان، معها شؤ اليوم بالارهاب الإسلامي في الشارع وازدهار الدولة المضاد في السجون والمعتلات. تحضن مصر الكنيسة القبطية، أقدم كنيسة شرقية وأقدم مرجعية مسيحية في القارة الأفريقية. وفي مصر مقامات الأولياء والقدسين على اختلافهم، والدعاة الصالحين من المسلمين من ضاقت بهم بلادهم. وفي مصر، يحتل الناس بذكرى هؤلاء القديسين الأولياء والصالحين في مواسم مختلفة. فتخلط أعياد الأقباط بأعياد المسلمين بأعياد الفراعنة بأفصاحات العرب، ويؤمنها الناس من مختلف أنحاء العالم. أقباس لمصر بذلك فضل على سائر بلاد المسلمين الأخرى؟

ولأن الأزهر، تاريخاً وتكويناً وممارسة، عمل وبنائه بشري، بينا مكة والمدينة، عمل إلهي وبنائه ربي، فالأزهر هو للكان الذي تتمثل في فرق الإسلام كلها. فمن الفرق السنية هناك، الشاعية والخنبلية والملكية والحنفية إلى الألبانية. ومن فرق

الشعبة هناك الإنشائية عشرية والإساعيلية والعلوية والدرزية. يصاحب ذلك تمثيل جغرافي لكل الدول الإسلامية، فتكون كل من مجلة في مذود منها يد بسى مدرجعية الإسلام. وفي داخل هذه «المدرجعية»، هناك منابر للمنظمات والروابط الإسلامية المتعددة، التي تستمر في دعواتها كأصوات سياسية للدول المسيطرة عليها.

هكذا هي مكانة الأزهر في التاريخ الإسلامي الحديث مختلف توشهاته، ولاجتهاد المعظم الذي يصوغ الحضارة ويصوغ العقيدة ويهدي إلى الأقوم. ولعل في قول الرسول: «هذا اجتمع أممي على ضلاله الدليل الطامع». فإن كان هناك اختلاف، فهو اختلاف الباحثين ودراسة التاملين، ولا دخل للعلماء فيه، حتى يصح إجماعاً فيظهرونه للناس نبراساً يبر الطريق، واجتهاداً يحقق للنفس نفاهاً، وللإيمان طمأنينة، وللعلم نوراً، وللجمتمع تطلعاته وأمنه.

ثم إن الأزهر انفصله عن «الدولة المصرية وفتحته بحصانة معوية يسمكان به بأن يكتسب هوية الجامعة فلا يتأثر بحيطه المباشر ولا تصادر منه دولة معينة دوره. إلا أن السياسة الوحيدة التي يجب أن تحكمه هي جمع المسلمين على كلمة سواء من الناحية الفقهية فحسب، فلا يتزلزل إلى مواجهة مطبوعة أو كاتب أو حاكم أو قرار سياسي على.

وإذا كانت مكرمة رمز الروحي والنفادسة فإن الأزهر يجب أن يصح رمز الرسالة والخلافة الجماعية، رمز الاستمرار وتندر المستقل.

إن الأزهر الجامع والموحد بعيد للعرب أبص دورهم القيادي في محيطهم الإسلامي هذا الدور الذي خسروه عندما توفقت حرية الفقه والاجتهاد لا عندما فقدوا الأخلاق!



- (١) حديث مسطور في
- (٢) الدكتور جمال حمدان -
- (٣) الدكتور محمد عبد الله
- (٤) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١٠) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١١) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١٢) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١٣) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١٤) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١٥) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١٦) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١٧) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١٨) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١٩) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٢٠) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٢١) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٢٢) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٢٣) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٢٤) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٢٥) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٢٦) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٢٧) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٢٨) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٢٩) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٣٠) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٣١) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٣٢) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٣٣) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٣٤) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٣٥) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٣٦) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٣٧) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٣٨) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٣٩) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٤٠) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٤١) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٤٢) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٤٣) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٤٤) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٤٥) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٤٦) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٤٧) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٤٨) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٤٩) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥٠) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥١) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥٢) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥٣) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥٤) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥٥) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥٦) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥٧) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥٨) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٥٩) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦٠) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦١) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦٢) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦٣) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦٤) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦٥) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦٦) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦٧) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦٨) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٦٩) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧٠) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧١) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧٢) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧٣) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧٤) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧٥) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧٦) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧٧) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧٨) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٧٩) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨٠) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨١) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨٢) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨٣) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨٤) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨٥) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨٦) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨٧) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨٨) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٨٩) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩٠) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩١) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩٢) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩٣) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩٤) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩٥) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩٦) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩٧) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩٨) راجع المصدر الرقم (٢)
- (٩٩) راجع المصدر الرقم (٢)
- (١٠٠) راجع المصدر الرقم (٢)

Hamilton Gibb-Med (١٢)
can Trends in Islam Oc-
ford



مفكرة الناقد



الدور والجسر

ما هو دور الأزهري إذا تحقق ذلك؟

قطعاً ليس الدور الذي يريده له يوسف البكري وأمثاله من الإسلاميين.

دور الأزهري، الأول والأساسي، أن يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وأن يحقق إجماع الأمة في أمور دينها، وأن يصبح قول الأزهري هو القول الفصل في أمور الدين والمرجع الأحدث لها، أن تصبح فتواه نافذة، وأن يحقق كذلك أمر الشورى في الإسلام، وأن يتعاون المسلمون عليه مثل البر والبطريق، وكان يركز أمر العقيدة راية، فيترك لغيره الناس للفتوة. لأن الإسلام هو العقيدة، والدولة هي المجتمع.

ذلك أن الإسلام يتميز بالتسامح، وسعة صدر عقيدته للاجتهاد والمجتهدين. لقد اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم، أنه إذا صدر قول من قاتل يحمل الكثير في مائة وجه، ويحتمل الإيمان في وجه واحد، حل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر^(١).

بل كان جهاداً في سبيل السياسة. فحروب الخوارج مثلاً، وما وقع مع القرامطة وغيرهم، لم تكن حروباً شرها للخلاف في العقائد، وإنما اشتعلها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة. ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن يتصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة.

وإذا أنيط بالأزهري أمر العقيدة الدينية وأصبح مرجعيتها الوحيدة، تبقى المراجع الدينية القطرية في كل دولة، أي مناصب الإفتاء في الدول، هي فقط لتلبية حاجات الناس الآتية وخدمة مجتمعاتها المحلية وقضاياها الإنسانية. وسبق للناس هذا الأمر، وهم يذكرون أن في أيام الرسول لم يكن هناك مذاهب، بل أشخاص لهم اجتهاداتهم ونصيبهم من

- (١٧) راجع المصدر السابق.
- (١٨) راجع المصدر السابق.
- (١٩) أحمد حنبل - مطبوع.
- (٢٠) رجل فكر وعصره.
- (٢١) بيروت ١٩٩٠.
- (٢٢) محمد عبد الله صالح.
- (٢٣) تاريخ المساجد الأزهري.
- (٢٤) القاهرة.
- (٢٥) راجع المصدر السابق.
- (٢٦) راجع المصدر السابق.
- (٢٧) عبد البردلي - منشورة.
- (٢٨) علي دول وسلاطين وملاهيبة.
- (٢٩) بغداد - لندن ١٠ أبريل ١٩٩٢.
- (٣٠) حسين أحمد أسود.
- (٣١) الأزهري المساجد والمباني.
- (٣٢) بغداد - لندن ١٠ أبريل ١٩٩٢.
- (٣٣) محمد أحمد حلب الله.
- (٣٤) مصر الشيخ.
- (٣٥) تميمه مطبوع - وأيضاً.
- (٣٦) القاهرة - ١٣ شباط ١٩٩٤.
- (٣٧) جريدة دقيقية (الأزهر).
- (٣٨) البيان والحكمة - شهادات.
- (٣٩) أبريل ١٩٩٢.
- (٤٠) راجع المصدر السابق.

الأراء، لا أحد ينكر حقهم أو فضلهم فيها. وسبق للمسلمون ذلك عندما يمارس الأزهري مرجعيته بمصادقة لا شكوك حولها، معتمدة على كتاب الله وسنة رسوله. عندئذ يستطيع الأزهري أن يجاور الأديان الأخرى والجبايات الدينية المختلفة تحت شعار: قبل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً (سورة آل عمران، الآية ٦٤).

أما عمل الأزهري الاجتهادي، فيجب أن يكون مطابقاً لروح الإسلام، ومتشامساً مع متطلبات العصر. فيخرج الإسلام من ضيق الكتب الصفراء التي كانت وليدة ظروف معينة في التاريخ الإسلامي وأدت غرضها في حينه. فيبعد الإسلام عن ثوب الكهنوت، والفكر الضيق، والانغلاق الفكري الذي يتعارض مع وحي القرآن. ويقول الأزهري مهمة سياسية واحدة فقط، هي الحفاظ على مصالح الإسلام والمسلمين أينما كانت، والتي هي إحدى القواعد المرسلة في الإسلام التي لا خلاف عليها. منها أن تصيد مرجعية الأزهري للمسلمين المقيمين في أوروبا والغرب تحديداً، الذين هم داخل الجغرافيا المصرية ولكنهم خارج العصر فعلياً، تتيحهم إلى عصرهم اليوم مع الاحتفاظ بجسرافتهم المختلفة وعدم المساس بمصالحهم الضيقة. فيعطي الإسلام مثلاً بذلك، للنظام العالمي الجديد دوراً ما يلزم في طور التطوير، وبعد سقوط العقائد كلها.

□ □ □

منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، وعالم السياسة يتنصل تدريجياً عن عالم الدين، والذي كان رواد النهضة العربية منذ مطلع القرن حتى منتصفه أصحاب فضل فيه. ومع تقلص النفوذ الديني في الحياة السياسية العامة، وانحصاره إلى حدود العائلة، يبحث لم يعد له تأثير مباشر على المجتمع ككل، وكأنه عبثه تقبل من خلفات الماضي، تقدم العلم والتكنولوجيا إلى أفاق لا حصر لها. عند هذا المنعطف واجهت الأرثوذكسية الإسلامية، المحافظة تقليدياً، تحدياً كبير. وفشلت حركاتها الأصولية في أن تكون جسراً بين الحروب والسلام في نهايات القرن العشرين. وهو الجسر بين الديكتاتورية والحرية، الذي اسمه الديمقراطية.

من أجل ذلك، لا بد من فتح ملف فصل الدين عن السياسة، وفصل الإسلام عن النفط، حتى لا يبقى الإسلام مصدراً، بغض النظر عن صاعده.

إن عملاً ثورياً من هذا النوع يدفع إلى البحث عن دولة ورجال، من النوع الذي عرف هارون الرشيد أن ينتهيه. ولا نسانا زمان الوصل في القرن الواحد والعشرين، حين لا تعود تنفع الذكري. □



عاشور الطويبي
شاعر من ليبيا

الأم أجده في خفوت صوت الطفلة الباكية،
في الضائقة الحارسة الخفيفة،
في الرحل المحتضر يلاحق طائراً أسود،
في تدحرج كرة وحيدة

استل من مصابيح المساءات الكثيرة
ضوءاً ناصعاً
أصمته إلى قلبي،
أعبر ويعبر آخرون
تهبض الوردة من حديد التعب
ينفلت النوم على هامش الوردة
ناعياً ودوداً

أراه يحمل ما تبقى من ليلى ويرحل
كم مرة تميت لو بقي قليلاً ولم يذهب

لتلأ آياتنا جهاراً
ولتصعد بأقدامنا هضبة العز
ولتقذف هذه الكلمات الحافية الجافة في الهواء
ولتشرّب هذا البحر المالح نخباً لجنوتنا المعلن
وليتبه العالم بعد ذلك. □

■ إيقاعات هذا العام مألوفة:

لأن السيدة لم تفقد نعومتها،
لأن الألوان تبدو أجمل قرب غلاها،
لأن قطعة القسيّفاء الصغيرة في صبراة
تبدو أكثر تألقاً حين تنحني الشمس قليلاً،
لأن الصياد لا يزال واقفاً أمام البحر ينتظر
السماك،

لأننا ما زلنا نعد الأيام بأصابعنا،
ولأن هكذا تكون الأعوام العديدة الأهمية

الحصاد يفرح بالأرض التي تلد،
الجمال يطلق صوته بالغناء حين يستقبل
الصحراء،
الساثرون على الأرصفة يرفعون رؤوسهم حين
تكون الطريق سهلة،

وأنا أدفع أمامي أحصنة الوقت المخادعة يوماً بعد
يوم
وأحاور كل ما لا يطاق

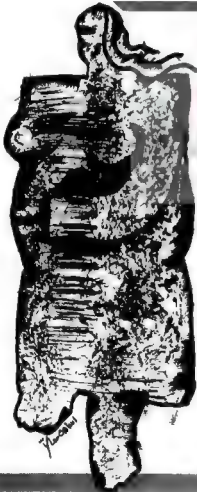
إيقاعات مألوفة



المجازر المعصومة

أخطاء وأخطاء في نصوص مقدسة

الصادق النيهوم



الفرق

بين معنى [أخطأ] وبين معنى [لِإِصْلَاحٍ]،
أن أحدهما ظاهرة عابرة، تحمى عن
نقص عابر في المعلومات أما الآخر،
فإنه تحريف عقائدي موجه عمداً ضد

الإنسان ومجتمعه معاً. فإذا زعم أحد ما أن الأرض هي مركز
الكون، فإن ذلك خطأ، يمكن إصلاحه بقليل من الحساب
والصبر. أما إذا زعم، أن اليهود هم شعب الله المختار، فإن
ذلك باطل لا هدف له سوى إغراق مجتمع الإنسان في حمام
من الدم. إن تفتيب هذه الحقيقة عن مناهج الدراسات
الدينية، قد أدى إلى كارثة في عالم التوراة، وسوف يؤدي إلى
كارثة أكبر في عالم القرآن

فصد عصر التأسيس، كانت الكنيسة الكاثوليكية قد
اعتمدت قول إتيجيل متى عل لسان السيد المسيح: [إلى أن
تزول السماء والأرض، لا يزول حرف واحد، أو نقطة واحدة
من التاموس] ٥ متى ١٩. وكان هذا المبدأ قد تطور على أيدي
المفسرين إلى ركبتين من أركان الشريعة:



لا نزال ننظر إلى كتاب الله بعين أعرابي مات منذ ألف سنة

بإشارة من أصحابه، بعد أن أعاد الحية إلى ابن امرأة من صيدا، بأن نفخ في فمه وقوة خفيه. وفي النهاية صعد إيليا إلى السماء على متن عربة من نار، تجرّها عيول كان يسير متعمداً أن يترك عيائه لتلميذه اليسع الذي برع براعة خاصة في إحياء المرق، حتى وهو ميت. فقد جاء في سفر الملوك الثاني أن الإسرائيليين طرحوا رجلاً ميتاً في قبر اليسع، فلما سر عظامه، عاش وقام على رجليه[١٣].

وبالطبع، فإن الكتيبة لم تالَ جهداً في تفسير هذه الحوارق، باعتبارها «معجزات إلهية» وليست سحراً. لكن أحدًا لم يكن في وسعه أن يتجاهل مدى السجاسة المتعمدة في اختيار مثل هذا التفسير. فللمعجزة الإلهية لا يشهدا فرد واحد أو جماعة، بل يشهدا جميع الناس في جميع الصور. هكذا مثل طلوع الشمس وم سقوط المسطر وتخليق الإنسان ودوي البراكين وغو الزرع ودوران الأفلاك. لأن شرط [الآية] هي أن تكون ظاهرة للعيان، فلا يقتصر وقوعها على زمن دون زمن، ولا تتوجه لخمة شخص ضد آخر، ولا تكون مسخرة لشل العقل، بل لحفز على إيمان الظفر. أما الحوارق التي تنسبها التوراة إلى أنبياء اليهود، فهي مجرد أساطير ملفقة، لا يمكن أن تتولد أصلاً، إلا في ثقافة تؤمن بحقيقة السحر، وتعتقد أن الساحر لديه [قوة خفية] يستمدّها بموجب حلف سري مع مخلوق شبحي اسمه الشيطان.

هكذا ليس، بل التوراة، رغم ولعها الشديد بقصص السحر، تحذرت تحريم السحر نفسه، وجعلته جريمة عفو عنها الإعدام، في نصوص صريحة أخرى، منها قولها في سفر الخروج: [لا تدع ساحرة تميت] ١٩/٢٢. وهو النص الذي شهره الأصوليون في وجه الكتيبة، مطالبين بتطبيقه تحت شعارات دينية منها: [هكذا قال الله]، ومنها [لا اجتهد في النقص]. وقد اضطرت الكتيبة بالفعل إلى الرضوخ لنشئة الأصوليين، فاعتمدت اليدا القائل بأن السحر هرطقة، مما أعلن القديس توماس أكويناس أن [الشيطان لديه القدرة على منع الساحرة خفية، تتيج له أن يتقلب إلى حيوان - ويظهر في الفؤاد، ويجلب الأعاصير، وينثر الأوبئة].

خلال القرون الثلاثة التالية، كانت الكتيبة والكتاب المقدس مجرد سلاحين قتالين في يد الأصوليين الذين انتحوا حملة الإزالة ضد السحر، بحرق عشرات الآلاف من السيدات الطاعنات في السن، سحجة أن ضمنهن يجعلهن صيداً سهلاً للشيطان. وبعد ذلك امتدت عريضة الاهتمام لكي تشمل كل مواطن، يرغب الأصوليون في قتله أو حبسه، لسبب أو لآخر. فتم القبض على فتاة وعصدها بلديتاً ونفي أملاك وحولة وقس وديبان، جرى إعدامهم غرقاً أو حرقاً،

الأول: إن كلمة [الناموس] تعني جميع كتب المهدلين القديم والجديد، من سفر التكوين إلى رؤيا يوحنا اللاهوتي، وهو تفسير يخرج كثيراً عما عناه السيد المسيح الذي كان يسير بكلمة [الناموس] إلى شريعة موسى فقط، وليس إلى تراث اليهود كله.

الثاني: إن كتب المهدلين القديم والجديد، تندرج تحت اسم [الكتاب المقدس]، لأنها وحي إلهي معصوم من الخطأ، ومعصوم من الباطل، وغير قابل للنقد أو للتصحيح أو للمناقشة.

وهنا، في هذه النقطة بالذات، ويطت الكتيبة نفسها في منطقة الرمال الناعمة التي ظلت تجاهد للخروج منها عبثاً، منذ ألف سنة على الأقل. فالتقول بأن شريعة موسى معصومة من الساطل، فكرة صهيونية سافرة، ما دامت هذه الشريعة تدعو إلى خير الإنسان وتجمعه معاً. أما الزعم بأن معلومات اليهود عن التاريخ والطب والفلك، علم إلهي معصوم من الخطأ، فهو ادعاء من شأنه أن يغلق الباب أمام مسيرة الحضارة إلى الأبد، أو ينسف الكتاب المقدس من داخله. إن الكتيبة تضع رأسها حيث تلقي جميع السيوف، فتنبال عليها الضربات من كل جانب:

الضربة الأولى جاءت من الأصوليين الذين فوجئوا بوباء الطاعون بمحصود ربع سكان أوروبا، عند منتصف القرن الرابع عشر. ولم يجدوا تعليلاً لهذه الكارثة، سوى أن الباب سحاط على الساحرات اللائي يغرن على هيئة قطط، أو يتعلين عصى الكائن، لكي يزينن مع الشيطان في حفلات ليلية صامتة[١٤]. في البداية رفضت الكتيبة أن تشارك في هذا الهراء، مستدبة شكوكاً عميقة تجاه جدية موضوع السحر. لكن الأصوليين ما لبثوا أن أرغموها على الانحياز إلى جانبهم، بموجب نصوص الكتاب المقدس نفسه، في استعراض واضح لمدى الخطأ الذي تورطت فيه الكتيبة، عندما اعتبرت حرفية النص، هي المرجع الوحيد لمعرفة الحق.

فالتوراة تعترف - نصاً - بحقيقة السحر. وتورد في شأنه مقاطع معطلة وصريرة وغير قابلة للتأويل، منها عبارة موسى مع سحرة فرعون التي شملت مسخ العصي إلى حيات، وإعراق مصر في الدم والظلام والضفادع، بالإضافة إلى فلق البحر الأحمر في أكبر عملية سحرية في التاريخ. ومنها عجائب[١٥] النبي إيليا الذي سخر الغريبان لكي [تأتيه بخبز ولحم صباحاً، ويخبز ولحم مساءً] الملوك الأول/١٧. ثم أنزل صاعقة من السماء، أحرقت جميع كهنة بعل ملكارات. وحس الطر عن ملكة أخاب بن عمري، ثم أحرق مائة من جنوده

الله وحوش الأرض كأجناسها، والبهائم كأجناسها، وجميع دبابات الأرض كأجناسها] تكوين ٢٥/١. وداروين يقول إن الأحياء تطورت عن أصل واحد، بموجب قانون الانتخاب الطبيعي.

والتوراة تتيح للإنسان موقع الصدارة في سلم الخلق معلنة أن الله خلق [الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرنا وأثنى خلقهم] تكوين ١/٢٨. وداروين ينكر هذا الموقع الخاص، ويؤكد أن الإنسان ليس على صورة الله، بل يشترك مع القردة في أصل واحد.

والتوراة تقول إن عملية الخلق بأسرها قد تلت في ستة أيام فقط. [فأكملت السموات والأرض وكل جنسها، وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل] تكوين ٢/٢. أما داروين فيعلم أن تطور المخلوقات قد استغرق ملايين السنين، وأن بعض فصائل الإنسان المنتسب القائمة كانت تنحدر من الألف.

أعلم هذا التناقض الحاد، ما يمكن في وسع الكنيسة سوى أن تختار بين موقفين. فلما أن تتعلم لغة العصر، وتعرف بضرورة الفصل بين الشريعة وبين التراث، معلنة التوبة عن مبدأ [عصمة النص من الخطأ]. وإما أن تنحاز إلى الجبهة المحاصرة، وتضع تحتها في أساطير قبيلة من البدو العبرانيين الذين لم يتركوا أثراً سوى لغة الأساطير. وللأسف، فقد اتخذت الكنيسة القرار الخاطئ، وعصفت على إعادة تفسير النص بوسائل الرمز والتورية، آلهة أن تجد حلاً وسطاً، بتسيير الأعباء الثلاثة في التحايل على حقائق العلم. فاصبح [آدم] مجرد رمز إلى الجنس البشري. وتحولت قصة الخلق في التوراة إلى نص شعري، يحمل القسرون عبثاً على تطويعه لكي يطابق مبدأ التطور. وقبل أن يكتشف أحد أبعاد هذا التدبير، كان الكتاب المقدس قد تحول إلى رمز قابلة للتأويل إلى ما لا نهاية، وكانت الكنيسة قد تلتفت من الفريضة الموجهة، ما جعلها في حاجة إلى رصاصة التوراة.

هذه الرصاصة أطلقها عليها التاريخ القديم، بعد أن تنحوا في فك رموز اللغات المسيارية، وتفرغوا لقراءة تاريخ الشرق الأوسط، كما سجلته النقوش والألواح في مصر وبابل وآشور، خلال سلسلة من المنجزات العلمية الباهرة التي كانت قد بدأت منذ مطلع القرن التاسع عشر على يد العالم الفرنسي جان فرانسوا شامبلين.

قبل ذلك - وطوال ألفي سنة على الأقل - كانت التوراة هي المصدر الوحيد لتاريخ الحضارات في الشرق القديم. وكان اليهود قد كتبوا هذا التاريخ من منظورهم الخاص، بحيث بدت مسيرة الحضارة بأسرها، مجرد حدث جانبي على هامش ملحمة الشعب المختار، فلم يكن ثمة من يعرف شيئاً عن

بأعداد تجاوزت مئات الآلاف، في منطقة امتدت من شرق أوروبا إلى أراضي العالم الجديد في أميركا. وعندها انتهت الفجبة، واتسحت موجة الرعب، كان الحراق ينشر جناحه على العالم المسيحي بأكمله. وكان الأصوليون قد شوهوا سمعة الدين إلى الأبد، وأخفوا بالكنيسة من الضرر، ما لم يكن في وسع البطانة شعباً أن ينفقه. إن المبدأ القائل بأن [النص المقدس معصوم من الخطأ]، يثبت منذ أول تجربة، أنه مبدأ خاطئ، ويخسر إلى ما لا نهاية، لكن الكنيسة لا تتعلم كثيراً من أول تجربة.

الضربة الثالثة جاءت من علماء الفلك خلال القرن السادس عشر، عندما نشر كوبرنيكس كتابه الشهير [حركة الأجرام السماوية] سنة ١٥٤٣. ففي هذا الكتاب أعلن كوبرنيكس أن الشمس - وليس الأرض - هي مركز الكون الثابت الذي تدور حوله كل الكواكب في مسارات، تبدأ بمعطاد ثم الزهرة والأرض والمريخ والمشتري، وتنتهي بزحل، وهو آخر الكواكب المعروفة حتى ذلك الوقت. ولم يكن من شأن هذه النظرية أن تزعم الكنيسة في شيء، لولا مبدأ [عصمة النص المقدس من الخطأ] الذي كان قد روطها في حرب أبدية ضد كل فكرة جديدة، حتى إذا أن تكن ذات علاقة بالدين أصلاً.

فاقول بأن الشمس ثابتة، لا يتخلف قرائر الذين، بل يخالف نظرية بطليموس التي تساهم في [التوراة] في تفسيرها منها سفر يشوع. [حيث يعلن الأصمعيان]، في سياق المعركة بين الإسرائيليين وبين الأموريين حول مدينة جيبون. أن الشمس كانت أن تقرب قبل انتهاء المعركة، فقام يشوع وأمرها بالانتظار قائلاً: [يا شمس دومي على جيبون، ويا قمر دم على وادي ايلون. فقامت الشمس، ووقف القمر، حتى انقضى الشعب من أعدائه] ١٣/١٠.

فدعنا عن مثل هذه التصورات الفرية، اضطرت الكنيسة أن تقف ضد رواد علم الفلك الحديث من كوبرنيكس إلى غاليليو وكبلر الذي كانت قد اعتكلت والدته خلال حربها المحاصرة ضد المسحر. وفي هذه المرة أيضاً عصرت الكنيسة والكتاب المقدس. وأثبت مبدأ [عصمة النص]، في ثاني تجربة، أنه مبدأ خاطئ، لا طائل من وراءه سوى الزج بالدين في الموقع الخاص إلى الأبد. لكن الكنيسة لم تستوعب الدروس في هذه المرة أيضاً.

الضربة الثالثة جاءت مفاجئة، وفي موقع حساس جداً. فقد تقدم العالم البريطاني داروين، عند منتصف القرن التاسع عشر، بتفسير جديد لمسيرة الخلق، لا يتخلف عن رواية التوراة فحسب، بل يناقضها نصاً وروحاً.

فالتوراة تقول إن الأحياء خلقت أجناساً منفصلة [فعمل

- (١) واضح، والبحري في القرنين الثامن والتاسع.
- (٢) هذا هو معنى [الأميرة] كما حدها القرآن خلال المناظرة بين الملك وبين النبي إبراهيم. إذ قال [إبراهيم] وهو الذي يحيى ويميت. قال أليس الله ولي كل شيء؟ فقال إبراهيم: فإن الله ولي كل شيء من غير أن يراد به.
- (٣) الله ولي كل شيء من غير أن يراد به.
- (٤) إن قلب القسرين أن بعض حتى يتقدم من أعدائه الله قبل حصول البعث، فمرت عليه الشمس، ويرد في البعث ساعة حتى قتلهم جميعاً.
- (٥) رابع قول القسرين: [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (٦) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (٧) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (٨) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (٩) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (١٠) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (١١) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (١٢) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (١٣) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (١٤) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (١٥) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (١٦) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (١٧) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (١٨) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].
- (١٩) [ويعتبر تسليماً جديداً من الجسد والأشياء والمشيء مهمين].

أحدث الفترة الواقعة بين بناء الأهرام وبين غارة الإسكندر على الشرق، سوى ما رواه مؤلفوا التوراة الذين منحوا أنفسهم حقاً لياً لكتابة تاريخ العالم من وجهة نظر قليلة. وفي هذه الصيغة الخاصة، اكتشف علماء التاريخ القديم، أن التوراة التي تمتزجها الكنيسة كتاباً سبأياً ينشر بعقيدة التوحيد، ليست في الواقع سوى مجموعات من النصوص المنقولة حرفياً عن المحاصرات الوثنية في مصر وبابل، ابتداء من قصص الخلق والظفوان، إلى قصة موسى، والوصايا العشر المترجمة بالعبرية عن أصول مصرية وعن شريعة حورابي.

في أعقاب هذا الكشف الفاضح، لم يعد أمام الكنيسة ثمة خيار آخر، سوى أن تنسحب من المعركة، مبدية زهداً طارئاً في شؤون الحياة العامة، بحجة أن مهمتها ليست دينوية. أما مشكلة التناقض الظاهر بين أقوال الكتاب المقدس وبين نتائج العلم الحديث، فقد اعتدت الكنيسة إلى حلها، بموجب مبدأ جديد مؤداه: [إن النص السديني لا يمكن أن يتعارض مع النص العلمي، لأن كليهما لديه ما يقوله بطريقته الخاصة]. وهو كلام كبير يلقي بالناثبة، لكنه لا يعني شيئاً، لأن الكنيسة في الواقع لم تعد تفكر شيئاً تقوله: لقد كانت الخسارة شاملة، وغير قابلة للتعميم.

فلأزعم بأن معلومات النص المقدس هي علم إلهي معصوم من الخطأ، هو ادعاء لا يقوله به النص المقدس نفسه، ولا طائل من ورائه سوى الزج بالدين في معركة أجنبية ضد مسطرة العلم التجريبي التي انطلقت أساساً من قاعدتين موجبتين ضد قسمة المعرفة بالذات:

القاعدة الأولى: إن المعرفة ليست أبدية، بل خاضعة للتبدل والتفكير والتبديل، دائماً، ومن دون انقطاع القاعدة الثانية: إن المعرفة الصحيحة، هي التي يمكن تكرارها بالتجربة، في أي وقت، وتحت جميع الظروف. وبموجب هاتين القاعدتين، لم يعد ثمة شيء اسمه [علم إلهي معصوم من الخطأ]. ولم تعد المعرفة النظرية نفسها سوى اقتراح معروض للنظر فيه، لا يبري إلى مستوى اليقين، ولا يدخل سجل المحارف الخاصة، إلا إذا ثبت بالمشاهدة أو التجربة. فإذا أعلن النص المقدس مثلاً [أن الرب خلق السموات والأرض في ستة أيام، أو أن الشهب ترجم الشياطين، أو أن موسى فلق البحر بضرية من عصاه]، فإن ذلك لا يعني أن هذه المقولات معارف مقدسة، ولا تمنحها صفة العلم، ولا يجعلها فوق مستوى النقد والتصحيح، إلا في ثقافة شفهية لم تدخل عبر العلم التجريبي، ولا تستحق وبالتالي لقب [ثقافة] أصلاً. لقد تلقى مفسرو التوراة درساً صعباً قبل أن يدركوا هذه الحقيقة. وبقي الدور الآن على مفسري القرآن.

فالتوراة أيضاً يعترف صراحة بحقيقة السحر والجن والشياطين. ويخلص مقاطع مطولة من متن التوراة، تبدأ بخلق العالم في ستة أيام، وتنتهي بدخول الإسرائيليين إلى أرض الميعاد، وتأسيس مملكة سليمان الذي كاسيطر على مسارات الرياح، وكلهم الطير، ويفهم لغة النمل". وهي مقاطع لا يمكن أن تدخل في باب العلم أو التاريخ. ولا يستقيم تفسيرها إلا باعتبارها تسجيلاً لأفكار التوراة نفسها لكن المفسر المسلم لا يعالجها من هذه الزاوية، بل يتوجه لتأويلها متى جيل اللغة، مبدئياً ميلاً انتحارياً حطراً، لا ارتكاب الفعلة التي فادت مسير التوراة إلى المذبح إننا في حاجة إلى تصحيح هذا المسار.

فالتوراة ليس مرجحاً لأحداث التاريخ. وليس مسجلًا لتجارب العلم والمعرفة. إنه دستور تشريعي، يعتمد مبدأ الجزاء بقدر العمل، لكي يضمن حق الفرد والجموع في حياة يسودها العدل والرخاء. وهو - من هذا المنظور - دستور محرر من الباطل، يختلف عن أي دستور تشريعي آخر، في براءته من كل انحياز عرقي أو عقائدي، وفي منهجه المثالي الداعي إلى تعمس الرحمة على المصلحة. أو كما قال القرآن نصاً: [وإنه لكتاب عزيز. لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، نزيل من حكيم حميد] (سورة صافات، الآيات ٤٠ - ٤١).

فما الرغم بأن القرآن كتاب علم وتاريخ، فإنه ادعاء غريب لا يقوله به القرآن نفسه، ولا يمكن تبريره، لا في ثقافة لا تميز بين منهج العلم التجريبي القائم على المشاهدة والتجربة، وبين منهج الحرافقة القائم على الخدوش مثل [علمه] تفسير الأحلام، وضرب الرمل، وتسخير ملوك الجن في خدمة المشعوذين. والواقع أن التخلف المريع الذي تعايشت ثقافتنا العربية حالياً، قد لا يعكس شيء أكثر وضوحاً من منهجها الأسطوري في تفسير نصوص القرآن.

فنحن لا نزال نطرق إلى كتاب الله بعين أعراي ميت منذ ألف سنة. ولا نزال نتكلم بلسانه، وتردد في كتبنا وإذاعتنا. ونعلم أقطاناً - كل ما دار في رأس ذلك الأعراي الجاهل من أساطير، ابتداء من حبس يابوجوح وسامجوح وراء سور من الحديد، إلى فلق البحر، وحوار الشيطان مع آدم، وخروج بونس من بطن الحوت، وتسخير غفاريات الجن في خدمة سليمان. وهي قصص رواها القرآن عن التوراة، وسبأها [قصصاً]. لكن منهجنا في التفسير، يفهم أبعد مما أراد الله، معصراً على أنها أحداث تاريخية، وقمت بالفعل في المكان والزمان المحددين. لأنه منهج أسطوري، لا يهيم منطق العقل، ولا يراعي شروط العلم التجريبي، ولا يواجه التحدي الذي واجهته الكنيسة، بسبب الحماية الحكومية التي يتمتع بها الفكر اللاهوتي في كل بلد عربي على حدة. □

الأرثوذكسية

عند ما يدمج التاريخ الاجتماعي بالمقدس

الصعب - إن لم يكن من المستحيل - على الباحث في فكر محمد أركون أن يتوقف عند أحد جوانبه دون أن يجد نفسه

من

محرطاً في تحليل الحواش الأخرى. وإذا كنا ننحصر في هذه المساحة الضيقة إلى التوقف عند محاولته المهمة لبحث خصوصية اللغة الدينية، فلنأخذ لا نستطيع أن ندخل هذه المجدولة بمنزل عن سياق الجوانب الأخرى لمشروعه الفكري المتعدد الجوانب والمركب من طبقات - أو طوابق - يصعب الفصل بينها. إن البحث عن خصوصية اللغة الدينية ينطلق من مسلمة أساسية مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل المعنى والتاريخي والتي - الاجتماعي - إن شئت الدقة - إلى مجال المطلق والمطلق والمتمالي والأزلي. وهذه القدرة تحتاج من الساحت إلى تحليل «البيات» تلك اللغة، والتي تنكسها من إحداث هذا التحول. وهذا التحليل قد يغني في النهاية - بفلك يعلم أركون - إلى تأسيس «البيات» خاصة بتلك اللغة، وإلى طرح مفهوم جديد للتبولوجيا.

سأذكر على الصور ودون حاجة إلى إثبات أن المشروع الفكري لأركون مشروع يسي داخل منظومة الفكر الديني بصفة عامة، والفكر الإسلامي بصفة خاصة. وهذا ما يحدد نقاط الاختلاف بين منهجه وبين المنهجية الوصفيّة الاستثنائية، فالمنشور يدرس الإسلام بوصفه موضوعاً متخارجاً عنه، موضوعاً قابلاً للفحص والقياس والوصف



المعمدة

حيادية تامة. هذا بالطبع إذا استبعدنا بعض الدراسات الاستشرافية المائلة والمنحازة لتحقيق مصالح ومنافع مادية أو سياسية على حساب العلم والمعرفة. المشرق والموضوعي بالمعنى الوضعي السالف لا يخطئ انخراطاً علمياً نقدياً في تحرير المشكلات، بل يكتب بالوصف الخارجي المجاهد، يرى الانخراط للمسلمين أنفسهم وذلك على أساس أن تلك المشكلات هي مشكلاتهم هم. منهج أركون يتنكر لهذه الموضوعية الباردة بل ويدبها من منظور أن توهم القسطنطين الباحث وموضوعه هو وهم وكاذب، يسعى إلى إخفاء الحائشة الأيديولوجية في الخطاب الاستشرافي.

لكن موقف أركون التقليدي من الخطاب الاستشرافي لا يضعه في خانة الخطاب الإسلامي الشائع والمسيطر، لأن هذا الأخير يمثل في علاقته بالتراث الإسلامي الكلاسيكي والصدى الخافت والصغير. إنه يميل إلى إنتاج الجسائب والأرواح في هذا التراث عن طريق «التكرار» و«الابتداء» الفني الخالص دون قدرة على ممارسة «الحقيرة» التي كان يتمتع بها التراث حتى في صيغته الأرثوذكسية الجمادة. لعل هذا هو الفارق الواضح للموسم بين رسالة التوحيد لمحمد عبده مثلاً وبين كتابات أبي حامد الغزالي، ولعلنا نضيف من جانبنا أن هذا الفارق يتضح بوضوح بين «الغزالي» أشعري القرن الخامس الهجري و«تسامحه» وبين «الغزالي» في القرن الخامس عشر - الشيخ محمد - وسعيه الدائم لاغتيال الحصوص كركياً وعقيداً.

وإذا كان الخطاب الإسلامي المسيطر في علاقته بالتراث يمثل ضعفاً وتهاوتا، فإنه في بُعد السياسي يمثل قوة على الحشد والتجيش في مواجهة الأطماع الاستعمارية والإمبريالية من

جهة، وفي مواجهة عجز الأنظمة السياسية العسكرية أو التقليدية - ذات المظهر العلني الشكلي - عن إحداث وتنمية حقيقية في المجتمعات العربية الإسلامية من جهة أخرى. لكن ليس معنى هذه القدرة على الحشد والتجيش امتلاك هذا الخطاب للسلامة المعرفية والصحة الإيديولوجية. إنه خطاب أيديولوجي يستخدم الإسلام «أداة» سياسية مستغلاً حالة العجز لمشار إليها، والتي جعلت الإسلام بالنسبة إلى المسلمين «اللاذئ» أو «اللجوء» الذي يسور ذاتيتهم وعمل حافظ «الحياة» من كل الأخطار».

هذا الخطاب الأيديولوجي يفتقد الأساس الفكري للفهم العلمي، ويصغي بالقصد الحذر - الخلاق والمبدع - لحساب الاستهلاك الأيديولوجي». وأكثر من ذلك فإنه يمثل خطراً فعلياً على كل خطاب نقدي يسعى للفهم والاستيعاب، وللمساهمة في وضع الفكر الديني في قلب التطورات العلمية الراهنة للوعي الإنساني. إنه باختصار خطاب يمثل خيانة للتاريخ لأنه يكفي بتقديم عملية تعويض «دينامي» من الوجود السياسي الحشر للواقع الإسلامي».

ورداً كان خطاب الاستشراف يكتب بالوصف والمحايدة الملقب بادعاء «الموضوعية» فإن الخطاب الإسلامي يعاني من إشكالية أخرى، تلك هي تمسكه بأليات الفهم والتحليل الكلاسيكي. وهو كما يجعله مهدياً «لا مجرد نقد فحسب - للخطاب الاستشرافي» ولنسجعه الأيديولوجي وتحليله التاريخي. وهذا «العداء» عالياً ما يعبر عن نفسه في صيغة تعارضات يضعها بين «الإسلام» وبين «الديانتين الكاثوليكيتين الأخرى: المسيحية واليهودية». وعن طريق هذه التعارضات يصبح فهم «الإسلام» من حق «المسلم» وحده دون غيره من البشر. لكن للخطاب الاستشرافي مسؤوليته التي شارك بها في صياغة هذا التعارض، وذلك حين يرفض الانخراط في مناقشة إشكاليات الوضع الإسلامي، مكتفياً بدور الواصف.

وعى زائف

يقدم أركون مشروعته الفكرية على أساس أنه مشروع يسعى لتجاوز عمليات الاستخدام الأيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى يسعى إلى تجاوز الموقف الوضعي الحالي البارد للخطاب الاستشرافي. وتحتد ملامح المشروع أساساً من خلال وعي الباحث بأنه ولدي في مجتمع مسلم، ورغم أنه يمارس إنتاج الفكرية في مجتمع غير مسلم (فرنسا) فإنه - على خلاف الموقف

لماذا يفرغ
الخطاب
الإسلامي
من علم
الاجتماع
وعلم الإنسان
وعلم
الأسنسيات؟

الاستشرافي - يجباً وتضامناً تاريخياً مع هذا المجتمع. لكن هذا التضامن التاريخي لا يعني «الانحياز» الأعمى إلى موقف الخطاب الإسلامي السائد والمسيطر، فالتضامن التاريخي لأركون يتمثل في تبني وطريق التفكير الحر والكامل (بحسب أفضل طرق الاتحاد) في شروط وجود جمعيات الكتاب».

نحن إذنا أمام باحث يبي أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة: الشرط الأول هو الوجود الاجتماعي للمفكر، الذي هو في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر من جمعيات الكتاب»، وهي إشارة ذكية إلى الثقافة الأوروبية التي تمثل مرجع التفكير عند أركون. وهذا الوجود الاجتماعي للمفكر حدد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي، وللإسلام كدين، في سياق أوسع هو السياق الذي يطلق عليه مصطلح «جمعيات الكتاب». الشرط الثاني من شروط إنتاج المعرفة، وهو مؤسس على الشرط الأول، هو الشرط الإيجابي مثلاً في أفضل طرق الاجتهاد المتساحة للمفكر في عصره. ووبي أركون لهذا الشرط، واستناره لكل إمكانيات المعرفة الممكنة، هما اللذان يفصلان بينه وبين الخطاب الإسلامي السائد فضلاً يصل إلى حد التميز الكامل.

في رده على بعض الاعتراضات التي قبلت تعجباً على إلقاءه لبيت والعيب الخطاب في القراءة، يجدد أركون إحدى مهام مشروعه الفكري في مكافئة الاستخدام الأيديولوجي للفكر. يقول: «وأبدل جوهرياً ليدل على كفاية الاستخدام الأيديولوجية المشتملة اليوم في البلدان الإسلامية. وأقصد بذلك الاستخدام الأيديولوجي للإسلام كدين (...) إن كل دراسي التحليلية وكل جهودي تهدف إلى شق الطريق وتأمين شروط إمكان وجود فكر إسلامي، فديني وحر. وأقصد بذلك الفكر الذي يطارد كل الاستخدامات الأيديولوجية داخل الفكر الديني الذي يريد أن يكون مفتوحاً وحرراً. والأنا ربما لم أكن قد نجحت تماماً في مهمتي هذه لأنني أعرف بسبب عمارتي لعدم الأنسب أن ليس هناك خطاب بري». بالطبع يمكنك استخلاص بعض الترضيات الضمنية عما أقوله وأكتبه، ولكنني مستعد لإدانة المسلمات الأيديولوجية التي تستطيع اكتشافها في بحثي، ومستعد لإخلائها من أجل التوصل إلى الهدف الأساسي الذي أبتغيه: أي تحرير الفكر الإسلامي وتحرير الإسلام بصفته ديناً من الاستخدامات الأيديولوجية التي تعرض لها في الماضي، والتي هي ملتهمة لأن كما تعرفون في البلدان الإسلامية».

من المواضيع في هذه الإجابة أمران: الأمر الأول: أن أركون لا ينكر قوضه «داخل» الفكر الإسلامي، ويعترف في

الوقت نفسه أن هذا التوضيح يتطلب «بعض الترضيات الضمنية». الأمر الثاني: إنكاره التام لوجود «قصد» أيديولوجي في كتاباته. قد يكون هناك نوع من التصغير، لكنه يسدي استعداده التام للتنازل عن أية أفكار أو أطروحات تنكشف له أيديولوجيتها. لكن أليس هذه «الترضيات الضمنية» التي يعترف بها أركون نابعة من وجود أسبقيات فكرية ذات طابع أيديولوجي ما يتجذر في قلب الوجود الاجتماعي التاريخي؟ هذا سؤال لا يمكن تجاهله في مناقشة مشروع أركون الفكري، خاصة في تروده - كما سنشير فيما بعد - بين الحفاظ على والتيولوجية وبين التخلص منها من أجل تأسيس «الوعي العلمي».

ومع ذلك لا يمكن أن نتجاهل الشجاعة الفكرية لأركون حين يعترف بوجود هذه الترضيات الضمنية: «وهذه الشجاعة فيها هي الضمان والحيلة من وقوع المفكر في «التبويضات» الأيديولوجية، وهي التي تميز خطاب أركون عن مجمل الخطاب الإسلامي. وبعبارة أخرى نقول إن هذه الشجاعة هي التي تبرز جانب النقد الحر في خطاب أركون. إنها شجاعة نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البرية - والمعرفة الحابطة - لا وجود لها. إن الترضيات التي يعترف بها أركون - رغم أنها ضمنية ومضمرة - تنقد بهذا «الأفراط» أو «الاعتدال» قدرتها على أن تفلح في بلوغ غاية الخطاب، كما هو الأمر في غطي الخطاب اللغوي لا يكف أركون عن توجيه سهام نقده إليها: الاستشرافي والإسلامي الكلاسيكي والراهن على السواء.

هذه الترضيات في الحقيقة هي نتيجة طبيعية لموقف «التضامن» مع المجتمع الذي ولد فيه الفكر كما سبقت الإشارة. وإذا كان «التضامن» يتطلب بعض الترضيات فما ذلك إلا لأن الفكر طاعنة تاريخية اجتماعية. ووعي المفكر لتأخراته التاريخي وراثاته الاجتماعية هو الوعي الضامن لعدم تحول «الترضيات» إلى أيديولوجية، أي إلى وعي زائف، وخطاب مزيف.

ينطلق مشروع أركون إذنا من موقف «تضامن» مع الإسلام بوصفه الإطار المرجعي للمجتمع الذي ينتمي إليه، أي أنه تضامن نابع من «هوية» الباحث. وهذا التضامن تحديداً هو الذي يجدد مستويات مشروعه الفكري، المكون من ثلاث طبقات أو مستويات:

المستوى الأول هو المستوى التقني، على أساس أن «النقد شرط جوهري لتأسيس كل ما هو جديد معرفياً. يبدأ أركون مشروعه بنقد الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشرافي معاً، وهذا النقد يتضمن نقد مشروع «التنوير» الغربي، من حيث

فهم الإسلام
من حق
«المسلم»
وحده دون
غيره من
البشر؟!

إنه مشروع اعتمد بصفة أساسية على العقلانية الوضعية الأوروبية التي يوجه إليها أركون نقداً قاسياً من منظور المنهجية العلمية المعاصرة، تلك المنهجية التي لا تضع العلاقة بين العقلي والأسطوري على مستوى التضاد والتناقض كما هو الحال في عقلانية النهضة الأوروبية^(١٠).

المستوى الثاني من مستويات المشروع الفكري لأركون التوجه إلى نقد المنهجي والبرهان. وإذا كان الهدف من نقد الخطابات السابقة نزع فتاع الأيديولوجيا عن كل واحد منها، فإن قراءة التراث قراءة نقدية تهدف إلى إعادة موضعتها في التاريخ؛ بعد أن أمت سياحة والأرثوذكسية إلى دمج التاريخي الأجسامي في المقدس وبمحوه إلى وهي. إنها قراءة «عكسية» تكشف تمدنية التي حاولت والأرثوذكسية تمنعها في محاولة لمصادرة التاريخ كله لصالحها. هذا التراث يتنظم في الواقع ثلاثة تراثات لكل منها أرثوذكسية الخاصة، فهناك التراث الشبي والتراث الشعبي والتراث الخارجي (نسبة إلى الخوارج). ومن اللافت هنا أن أركون يدمج التراث المعتزلي في دائرة التراث الشبي، وهو إجماع يصادر حقه في أن يكون تراثاً مستقلاً كالتراث الخارجي. ولا تفسير لهذا الدمج - والاستبعاد - إلا أن أركون يتعامل مع التراث من منظور والتراث الخبي، أي التراث الذي ما زالت له امتداداته المجتمعية، ولعل اندماج التراث الاعتزالي الفكري في التراث الشعبي الزيداني - وهو تراث حي - هو الذي صوّغ لأركون عملية الإجماع تلك. وعلى أية حال يبدو حضور التراث المعتزلي في كتابات أركون - المترجم منها بالعربية بصفة خاصة - شامحاً، فضلاً عن أن قراءة أركون لبعض أطروحاته تعد قراءة إسقاطية إلى حد كبير^(١١).

المستوى الثالث بعد نقد التراث هو المحاولة الجسورة لقراءة الوحي / القرآن قراءة تزامنية مضافدة للإسقاطية التي استمرت قروناً وقرناً في الفكر الإسلامي والمستمرّة حتى الآن. والمقصود بالقراءة التزامنية استعادة لحظات التلقي الأصلية بحيث كان العقل يجارس اليته وعمله بطريقة معينة ومحددة، دون إسقاط مفهوم العقل، أو الوعي العقلاني الشائر بالفلسفة الإغريقية... إنها قراءة العجيب المدهش كما كان يتفاهد العربي المعاصر لتكوّن النص^(١٢). وكما أن القراءة التزامنية تمثل نقباً للقراءة الإسقاطية، فإنها تمثل من جهة أخرى نقباً للقراءة التجزيئية، وذلك من حيث هي - التزامنية - قراءة وكديّة تسيطر على القرآن في كليته. لكن هذه القراءة تحتاج لكي تتحقق إلى ضرورة اختراق التراكيب الدلالية والسميائية التي أنتجتها القراءات التراثية، وكذلك القراءات المعاصرة ذات الطابع المدرسي. أي أنها تحتاج إلى عمليات مرهقة من النفي والاختراق حتى يصل الباحث إلى

اكتشاف وأليات اللغة الدينية وطرائق اشتغالها^(١٣).

هذا المشروع للتعدد المستويات ليس مشروعاً ناجحاً، بل هو مشروع في حالة إنجاز يومي، ولذلك ينجح إلى جهود كثير من الباحثين. ولصعوبة المشروع وتعدد مستوياته يبدو أن أركون حريص على الحفر في جميع الاتجاهات وللجلائات، تاركاً مهمة التعمق لجهود باحثين آخرين يمكن أن ينجحهم المشروع. من هنا تأتي صعوبة الحكم على المشروع حكماً نقدياً نهائياً، لأن ما يقدمه أركون هو كالميكسل العام والخطوط الرئيسية. وهناك دعوة مفتوحة للباحثين والدارسين إلى المشاركة في المشروع وإغناؤه وإخصابه بالإضافة أو الحذف، أي بالقدح الحر الحلال. يقول أركون: «إن مشروعي العام يتعلق فعلاً بالقيام بدراسة نقدية - بالعلم الفلسفي للكلمة - لشروط ممارسة الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل. لهذا السبب فإنني أرجو من القارئ ألا يطلق حكمه على كل كتاب منفصلاً على حدة، وحتى ألا يطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها حتى الآن بل يتنظر ويتروى قليلاً^(١٤)».

والأسئلة التي يثيرها هذا المشروع كثيرة، والإنشكاليات التي يواجهها لا حصر لها. تكفي يمكن على سبيل المثال ممارسة فكر نقدي حر من داخل «الفكر الإسلامي» بتاريخ شروطه الأيديولوجية الطويل منذ لحظة اكتمال الوحي؟ وأي طاقة يحتاجها التفكير للخروج من هذبة الوطائيات التي لم يكد يتجرى

يصدر قريباً

إشكاليات الأقليات
في التاريخ العربي
عوني فرسخ



MADE IN EGYPT
BOOKS

- (١٠) انظر على سبيل المثال: «تاريخية الفكر المعاصر» - ترجمة: هادي صالح، مركز الإمام الغزالي بدمشق، ط ١، ١٩٨٦.
- (١١) ص ٥٢ - ٥٣.
- (١٢) انظر المصداق السابق، ص ٣٥ - ٣٦.
- (١٣) انظر: الفكر الإسلامي - دراسة علمية، ترجمة: هادي صالح، مركز الإمام الغزالي بدمشق، ١٩٨٧.
- (١٤) «واحدة» - تاريخية الفكر (سوق كفرة)، ص ٨١٥ - ١١٦٠.
- (١٥) الفكر الإسلامي (سوق كفرة)، ص ٢١٦.
- (١٦) السابق، ص ٢٤٩.
- (١٧) السابق، ص ٢٧٧.
- (١٨) السابق، ص ٢٦٩.

منها اتجاه أو مفكر، بما في ذلك الفكر العقلاني التقليدي الحر المثلث في التيار الاعتزالي والفلسفة الرشدية؟ وإلى أي حد يمكن للقراءة التفكيرية أن تساعد في عملية الاختراق، اختراق تلك الحجب الأيديولوجية، وصولاً إلى قراءة النص الأصلي قراءة تزامنية كلية؟ وهل هذه الرحلة العلمية - التي تتمتع بمنهج التحليل الأركيولوجي - قادرة على تحقيق تلك الغايات؟ أو بعبارة أخرى هل تلك الغايات مشروعة معرفياً؟ وهل يمكن للبحث - أي بحث، إن تجاوز طبقات التراكم الدلالي والسياسي الكثيفة لكي يصل إلى المعنى السيميائي والأصلي؟ وهل ثمة وجود فعلي لهذا المعنى «الأصلي»؟

السلاح الجاهز

تلك كلها أسئلة يثيرها مشروع أركون، وكلها أسئلة مشروعة وحرية، خاصة في إطار مستوى الوعي الذي يتحرك فيه الخطاب الإسلامي الذي يسمى أركون لتنشيطه بالتفكير الحر. إنه خطاب حريص أشد الحرص على طابعه الكلاسيكي، خطاب يتسم بلغة تحليل ودلوات مهم متخلفة عن لغة العلوم المعاصرة في الوعي الغربي، وهذا التعارض بين اللغات هو متشابه سواء فهم سوء التفكير الذي يعوق أي محاولة للبحث النقدي الحر. ولما يتطرق إلى تعقيد الموقف بالنسبة إلى أي خطاب علمي، وهو طبيعة التفكير الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، وهو تناقض يكرس هيمنة الخطاب الإسلامي المدرسي.

يعيش العالم الإسلامي لحظتين متناقضتين تؤذيان إلى حالة من الشيزوفرانيا الاجتماعية والفكرية: لحظة التقدم المادي التكنولوجي التي أنتجها الوعي الأوروبي، وهي لحظة يمجأ فيها الإنسان المسلم بكل كيانه، وبشكل تفاصيل حياته اليومية، واللحظة الأخرى لحظة الوعي الديني، وهو وعي لم يتطور تطوراً جذرياً منذ القرن الرابع الهجري، الحادي عشر الميلادي. وهذا التناقض بين اللحظتين هو الذي يجعل الطبيب المسلم قادراً على ممارسة العمل في عمليات التخصيب في أنابيب الاختيار دون أن تتطور رؤيته إلى نفسه وإلى الواقع يحكم هذا التطور العلمي الذي يمارسه. إنه قادر على الفصل بين الممارسة العلمية داخل العمل وبين الانتماء في الوعي الأسطوري خارجة.

هذا الموقف المعقد اجتماعياً وفكرياً يزرع في اللاوعي الجمعي حالة من الخوف من تطبيق مناهج الدرس العلمي في تطوراتها المعاصرة على مجال الفكر الديني. هناك دائماً ذلك

لا تعني قدرة
الخطاب
الإسلامي
على
التجيش
ضد
الاستعمار،
سلامته
معرفياً

الذعر على الحساسية الدينية من أن يصيبها ضرر الأبحاث والزوال إذا اقترب منها أحد يتنازع علمية غير مألوفة بالنسبة إلى الخطاب المدرسي. إن الانخراط التام في ممارسة العلم قد يؤدي إلى «الغناء» حقيقة الوعي والرسالة السايوية، هكذا يعتقد الناس، خاصة إذا تم تناول مسألة الوعي والدين تناولاً علمياً يتجاوز حدود الأطروحات الأيديولوجية الأثرية جداً على قلب الفكر الديني الكلاسيكي. هكذا نشأ التعارض الثنائي الضال جداً على الفكر الإصلاحي ما بين رسالة متصالية، هانية، ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى من جهة، ثم تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة أخرى^(١).

هذا الموقف الإبتسمي حاضراً بدرجة أو بأخرى في قلب مشروع «الفكر النقدي الحر»، حاضراً فيه بالسلب كما هو حاضراً بالإيجاب. وقد أشرنا إلى حضوره الإيجابي من حيث هو موضوع للتفكير وكشف قناع الأيديولوجيا عنه، فهو حاضراً إيجابياً من حيث هو نقض مدمد فوق مائدة الشرح النقدي لكن هذا الحضور الإيجابي ليس كل القصة، فللمحضور وجهه السلبي المتمثل في كونه يتحول إلى قوة «مقيع» داخل بنية الخطاب النقدي الحر، بمعنى أنه يمثل نوعاً من «الرقابة» الداخلية التي يمارسها الخطاب على نفسه. ورغم أن الخطاب النقدي الحر يجازل اختراق مساحات «اللامفكر فيه» وغير المسبوق التفكير فيه، أي رغم أنه يحاول اختراق جميع الأسوار المرفوعة فتمت أسوار لا يصبح نفسه باختراقها.

ورغم أن أركون يدرك جيداً «عدم التعارض» بين تطبيق المناهج العلمية في دراسة الإسلام وتراثه وبين «المقيدة» نفسها، من حيث هي قوة روحية محرّكة وفاعلة، فإن هذا الوضع «الإبتسمي» المشار إليه في الواقع الإسلامي يجعله دائماً في حالة وحسرة. هذا والحسرة ناشئة عن رغبة عميقة في الوصول إلى عقل الفارابي العربي المسلم وقلبه، دون التضحية في سبيل ذلك بالقدرة للتجسس والهراسة المعرفية. إن وضع التاريخي في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصدر الدين من حيث هو أحد مكونات تلك التاريخية، لا يعني - فيما يرى أركون - وأنه ينهي أن نهجر... مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن. وكل الفكر الإسلامي لا يمكن بعد الآن أن يحتاحي الدروس الجديدة، حتى بالنسبة إلى الوعي الغربي، لتاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والألسنتيات: أي باختصار كل علم يتعدى الوصول إليه الآن عن طريق اللغات الإسلامية الأساسية. إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمرة الأولى

في تاريخ الأديان، خارج نطاق أي تبولوجية^(١٢).

لكن ليس المهم هو ما يعقده أركون في هذا الصدد، فالفارقى العربي في الشروط الإستيمية المشار إليها سيظل يشكك في «حسن نواياه» أي يبحث من طراز أركون. والأخطر من ذلك أن سلاح التكفير والوصف بالإلحاد والردة جازع ومشروع في أيدي مثل الحزب الديني الشائع والمسيطر. وأعنف من ذلك موقف ممثلي السلطات السياسية - الذين ينازعون الإسلاميين سلطة الحديث باسم الإسلام الصحيح - الذي قد يصل إلى فرض أنواع مختلفة من «العقاب» الصريح أو الضمني على مثل ذلك الطراز من البحث. من هنا نشأ «الحذر» الذي يتألف مع التضامن التاريخي ليتولد عنها معاً «بعض الترهيب».

أصنام رمزي

كيف يمكن قراءة القرآن قراءة «كلمة» مع الاحتفاظ بمفهوم «التاريخية»؟ هذا سؤال أولي وديهي، لأن إعادة وضع النص في التاريخ تعني النظر إليه في «تكوينه» كيف تكون وترتب من خلال «النزول» على مدى بضع وعشرين سنة كانت الآية أو الأيات تنلس ببعض الواقع المجزئة، وبسبب النص في أي في الصمت إلى محالفة في ترتيب الأيات والنسب - كما هي معروف - لترتيب النزول، أي لسياق التكون. إن القراءة الكلية التي يسعى أركون لتحقيقها تعارض تمارشاً شبه تام مع محاولة تحقيق إعادة وضع النص في التاريخ. وليس كافي لتجاوز هذا التعارض تلك التفرقة التي يصطنعها أركون بين الظاهرة «القرآنية» والظاهرة «الإسلامية»^(١٣). إن هذه التفرقة في الواقع تفرقة شكلية، فالظاهرة القرآنية - بحسب أركون نفسه - ظاهرة لضرورة تعتمد على المجاز من أجل خلق «الأساطير الرمزية». لكن ذلك الحقن يتم عبر تحويل التاريخي المولد لتلك اللغة إلى متناهي عن طريق حجب وطمس الشروط الفعلية لهذا التوليد والإنتاج. إن اللغة المجازية تنتج إذاً من شروط ممارسة اجتماعية تاريخية، لكنها تقوم بحجب هذه الممارسات لصالح «الدالة الرمزية» التي لا بد منها من أجل التوصل إلى التصورات الأكثر دوالاً^(١٤).

ومعنى ذلك أن الظاهرة القرآنية متولدة أساساً من التاريخ، لكنها تعيد إنتاج دلالات أكثر دوالاً، تلك الدلالات هي التي أثبتت عليها الظاهرة الإسلامية. والنظر إلى القرآن نظرة كلية هو إسقاط أحدثت الظاهرة الإسلامية على الظاهرة القرآنية إذاً ظلتنا لنستخدم لغة أركون. وبعبارة أخرى: إن اللغة المجازية للقرآن تنقل التاريخي والاجتماعي بالانسجام إلى مجال المطلق.

ثم تعيد توليد التماسي وتضفيه على التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة. من البديهي أن ذلك يجلد بفعل افتتاح دائرة «التأويل». ودائرة التأويل تلك هي الأضيق صف «الكلمة» على الظاهرة القرآنية، التي هي ظاهرة في تاريخيتها عجزاً من هنا لا يصح استنتاج أركون أن «كلمة» النص هي كلمة جوهرية ثابتة في طبيعته، إلا إذا كان هذا الاستنتاج من قبيل «الترصيات الصمنية».

من المؤكد أن القرآن أحدث تجديداً معنوياً - سياسياً - عن طريق استخدام المجاز، وعن طريق هذه اللغة المجازية كتعبير اللغة الدينية رمزيتها القابلة دوماً لأضيق صف «الكلمة» دائرة «التأويل» المشار إليها^(١٥). ومن المؤكد كذلك أن لغة القرآنية سيميائيتها الخاصة على مستوى بنيتها الكلية من جهة (مرسول - وسيط - مستقبل - جماعة - تأويل) وعلى مستوى غمظيتها لوعي الكلي عن طريق القلب أو اللب والشعور من جهة أخرى^(١٦). لكن الأهم من ذلك أنها تحول «العالم» إلى «علامة» دالة على المطلق، علامة كلية منجزة إلى مجموعة من العلامات القرآنية (الآيات). تحيل اللغة القرآنية إلى بنية العالم تلك عن طريق خلق «عالم» من الإلهار وفي المطلق أمام «محجوة الخلق التي تتجاوز الإسلام»^(١٧). وكان يمكن لأركون أن يلق بحد البنية الكلية للقرآن الثابتة - من حيث الشكل - مع سبب العار كنه صطنعها اللغة العربية، معها أي نصاً متشابهاً معكوساً من «اللفظ والتأويل» التي تعني علامة ومعنى الوحدة اللغوية المستقلة في القرآن، وكلا الاستخدامين موجود في لغة القرآن هي كلام الله، كما أن العالم هو فعل الله.

لكن أركون وراح يبحث عن «كلمة» النص في «الظاهرة الإسلامية» رغم أنه بدأ من إقرار الاختلاف بينها. وراح يبحث عنها في «الضميمة الجسدية» المتمثل في الشعائر الدينية، وذلك على أساس أن عجازية القرآن، أو بالأحرى تشكيلته المجازية، لا تقع في النص وحده، بل في تحول النص إلى ممارسات شعائرية وثلاوة تعبدية^(١٨). لكن هذه «الكلمة» تكون كذلك من منظور المسلم الذي يمارس فعل التخصص، وليس من الضروري أن تكون كذلك من منظور التحليل العلمي الذي يسعى إلى تحقيق قراءة ترمائية ذات طابع تاريخي. في هذا الصدد بين «الكلمة» والتاريخي» نلصق بعضاً من تلك «الترصيات الصمنية» التي أشار إليها أركون في خطابه.

كما يدخل في باب «الترصيات» أيضاً إصرار أركون على مجازية اللغة الدينية بصفة عامة واللغة القرآنية بصفة خاصة، ورفضه للتفرقة المعروفة في علوم القرآن بين المكي والمدني في القرآن، وهي تفرقة لا تتناول المضمون فقط بل تطال اللغة والأسلوب. وفي تحليله لسورة التوبة يضطر إلى الإقرار بأنها استثناء من الطابع المجازي للغة القرآنية^(١٩). والمحقيقة أن

(١٢) تأريخية التفكير، ص ١٠٣.

(١٣) وأيضاً: الإسلام، الأساس، ولفظ: ترعة. على المقعد، دار النشر، ١٩٨٢، ص ١٥٣ - ١٥٤.

(١٤) وأيضاً: الأساس، ص ٨٧.

(١٥) يسكن أن مكرراً «حقن» القرآنية دون غيرها من الحقن، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(١٦) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(١٧) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(١٨) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(١٩) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(٢٠) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(٢١) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(٢٢) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(٢٣) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(٢٤) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(٢٥) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

(٢٦) الفكر الإسلامي يسكن. وعندما دأب مكرر المترتبة، القرآنية هي التي تتكرر مراتها، محمد أركون، لا تصافحاً، كالمروعة حول إعادة موعظة الرعي في التاريخ، للعلامة، برافعة لغة بداية صياغة «الأساطير» من أصل نشيط.

المحدود (الواقعة) بعد أن يعيد غرسه في كلية الزمن اللاعدي^(١١)، لذلك يجب أن يتم القراءة التزامية باستعادة الزمن المحدود، بدلاً من الاستغراق في «كلية» الزمن اللاعدي. ودراسات أركون التطبيقية تنجح إلى حد كبير في ذلك، بحيث يبدو أن الإصرار على «الكلية» يوسفها صفة جوهرية يكاد يجرح بالتحليل العلمي من دائرة «الترميزات» ويقترب من دائرة «الأيديولوجيا».

قراءة عميقة

من المؤكد أن قراءة أركون العميقة للتراث الإسلامي وللخصوص التأسيسية قد مكنته من وضع يده على أهم آليات اشتغال اللغة الدينية: تحول اللغضي والتاريخي إلى مجال المطلق باستخدام المجاز وعمليات الحذف والإضافة، وما يضي إليه كل ذلك من ارتباط العالم كله في «دائرة المطلق» والأبدي. وقد عُكِن من ذلك كله بفضل النقاد منهجية أساسية من الأسس والسميولوجيا، بوصفها علوماً يتم جيداً بالزوال المركزي عن ابتناء اللغوي وإنشائه أو انتحاله وانحجابه. وهي علوم تفترض أن «تاريخيتها» هي القبط نسج من العلامات والرموز التي نستثمر (نوظف) فيها رغبائنا وهولوساتنا ونمواياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا، ثم صراعنا ضد الموت. أي أنها باختصار تتعامل مع الكائن الثقافي في تاريخه: الإنسان، بوصفه كائناً متجلاً للمعنى الذي يعيش فيه واستهلاكه له في الوقت نفسه.

لكن أركون مسكون خلاوة على ذلك بهاجس خصوصية «اللغة الدينية» التي تحتاج لدراساتها إلى إبداع أسس خاصة، وذلك رغم النجاح الذي حقته قراءته من خلال الأسس العامة والسميولوجيا. ما مصدر هذا الهاجس؟ هل هو كون اللغة الدينية حطيت «ببساطة» تقديم التبعيرات الأولى النموذجية للحالات المحدودة للوضع البشري؟ أم كسوبا لغة لا يمكن «اختزالها» إلى مجرد لغة عادية بكيفية اللغات. أي كلفة توصيل، ولا يمكن اختزالها حتى إلى اللغة الأدبية؟^(١٢) إن خصوصية اللغة الدينية تتحل - فيما يرى أركون - في تجاوزها لغة التوصل، لأنه عندما ويصلي شخص ما بلغة دينية معينة سواء أكانت لغة القرآن أم الشوراء أم الإنجيل أم أية لغة أخرى فإنه لا يعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة التي لا يمكن للدارس المطلق أن يتجاهلها إن ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعنى الخاصة باللغة الدينية^(١٣).

لكن هذه الخصائص ليست قاصرة على اللغة الدينية، فكل

إصرار أركون على «مجازية» اللغة الدينية نابع من مفهومه للكلية السابق الإشارة إليه، وهو مفهوم يعتمد على عدم الفصل بين المجاز «اللغوي» والمجاز «الأيديولوجي». إن عملية التفتيش الجسدي المثقلة في أدب الشعائر تحول النص إلى مجاز باللفظ الأيديولوجي، وغاية كل مسلم أن يصبح قرآناً متحرراً للاقتداء بالشيء الذي قالت عنه زوجته السيدة عائشة «كان حلقه القرآن». وقد عمق متصوفة الإسلام هذا المفهوم لفكرة القرآن كشخص المتحرك من خلال «الأفراد». وخلاصة القول إن تلك «الكلية» قيمة مضافة من «الظاهرة» الإسلامية على «الظاهرة القرآنية»، ولذلك تتعارض مع مفهوم القراءة التزامية لتقع في باب القراءة الإسقاطية.

إن الغرامات المتصدفة للنص القرآني في تاريخ الفكر الإسلامي تختلف حول موضوعة «المجاز» في القرآن من جهة، وتختلف حول موضوعة «الغموض» وال«واضح» - ما يعرف بإشكالية «الحكم» وللتشابه في علوم القرآن - من ناحية أخرى. وتختلف حول المجاز معروف، لدرجة أن هناك من يتكبرون بوجود المجاز لا في القرآن فحسب، بل في اللغة أيضاً^(١٤) وهذا الاختلاف حول المجاز فرع لاختلافهم حول قاعدة التأويل، وإن كانوا قد اتفقوا جميعاً على أن «الحكم» الواضح هو الذي يمكن على أسسه فهم «التشابه» وال«غموض». ويمكن النظر إلى هذا الاختلاف حول موضوعة الحكم والتشابه باعتباره خلافاً بين النص - أي بالأحرى حول مركزه - إنتاج المعنى والدلالة. وذلك كله يؤكد أن التعامل مع النص القرآني بوصفه وحدة دلالية كلية لها مركز وأطراف هو تعامل سابع من تطور «الظاهرة» الإسلامية في التاريخ. لقد كانت مهمة «التأويل» في تاريخ الفكر الإسلامي دائماً إزالة «تعارضات» دلالية بين بعض أجزاء النص، دون إدراك أن هذه «التعارضات» ناشئة عن التعامل مع النص بوصفه وحدة كلية. وهي تعارضات تسهل إزالتها بالمودة إلى سياق التزليل، وهو ما يعرف بأسباب التزول.

من الضروري قطعاً لدراسة آليات اللغة الدينية، والكشف عن طريقة اشتغالها بتحويل التاريخي والنسي والطرفي إلى مطلق وادائم وتجاوز علم أسباب التزول بتأمل شروط صلاحية كل مرور من السبب الدفيع إلى الحكم الشرعي. حتى تلك الوثبة الروحية الداخلية لإطلاق طاقة التأمل لإدراك المطلق ترتكز بشكل ما على التجربة المحسوسة، أي على التاريخ^(١٥) لكن هذا التجاوز - الذي حقته دراسات أركون بعين - لا يعني أهمية علم أسباب التزول لإعادة وضع النص في التاريخ. إن الزمن القرآني يتشكل أساساً من خلال الزمن

شمة

فيزوفرينيا
بين
التكنولوجيا
الأوروبية
والوعي
الإسلامي

نظام لغوي ثنائي يمكن أن يتحول إلى مجال الدلالة السيمولوجية ينتج مستوى معقد من الدلالة يتجاوز دلالة المنطوق اللغوي، فالأنشيد الوطنية والشعارات الكتابية السياسية والصليب الجنائزية، وعبارات التحية والوداع واللقاء، كلها تتجاوز دلالتها دلالة المنطوق اللغوي، خاصة في السياقات الاحتفالية. لا تنكر بالطبع أن للغة الدينية خصائصها، لكنها حصلت لا تخرجها كلية عن نطاق اللغة، كما أن لغة الشعر خصائصها التي لا تخرجها عن نطاق اللغة. والألسنتيات والسيمولوجيا لا يقصران مجال اهتمامها على النظم العامة للغات، بل يمتد كل منها بالأساق الفرعية والتأنيوية، من هنا نبع خصوصية هذه المنهجية التي طفقها أركون بمهارة مضيئاً إليها بعض الإضافات التي تعرضها طبيعة المادة التي يقوم بنسائها.

في تقديرنا أن ما يميز اللغة الدينية - من منظور أركون - ويحدد خصوصياتها أنها لغة تستمد قوة خاصة في المجتمعات الكتابية - وفي المجتمعات الإسلامية بشكل أخص - من طابعها التيلولوجي المحدد للسيدة العليا، التي تنبثق منها كل مشروعات السيادة، مرة أخرى ليست هذه خصيصتها لما من حيث هي لغة، بل هي خصيصتها بضميتها المجتمع المؤمن بمصدر تلك اللغة العلوي المأثور، والذي يحاول دائماً استمداد مشروعية وجوده من تلك "إفترقة العلي" ولما كانت كل القوى الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة تتمازج حول الامتثال بتلك المشروعية، فإن اللغة الدينية تنكس والحال كذلك حالة مألوفة وقادرة على الخشدة يصعب تجاهلها. لكن هذا المراكب السيماسي

الاجتماعي أدى - فيما يرى أركون - إلى وضع تيولوجيا التراث، بمعنى أن كل أنواع التجديد الحاصلة في الحياة الاجتماعية والدينية بعد فترة القرآن والحديث تبدو شاذة وغير مشروعة إن لم تخضع عليها مشروعية أصول الفقه. ولكن هذه المنهجية الأخيرة بحلولها الثابتة التي رسخها التراث تبدو أميق من أن تستوعب كل الابتكارات والمستحدثات التي لا تزال تحصل حتى هذا اليوم. ولذا ينبغي تجديد المنهجية بشكل جذري وإلا بدأ المجتمع كله وكأنه يعيش حالة اللامشروعية أو حالة "الحاملية"^{١٣٤}.

هل يمكن أن نقترح أن بحث أركون عن "ألسنة جديدة" خاصة باللغة الدينية ينسج من ذلك الإحساس بالحاجة إلى إعادة ترميم والتيولوجيا التي فقدت مكانتها نتيجة لهذا التنازع على المشروعية من جهة، والاختلاف على منهج علم وأصول الفقه التقليدي من جهة أخرى؟ وهل يمكن القول إن هذه المعادلة تدخل في إطار التعبير عن موقف والتضامن التاريخي مع مجتمعه، وهو التضامن الذي يتطلب بعض الترضيات؟ إن مشكلة الفكر الأصولي فيما يرى أركون أنه يتصور إمكان فك شفرة اللغة الدينية واعتقاداً على علم السمو العربي وعلم المقدرات والبلغة وعلم المعنى، وهي أدوات غير كافية على الإطلاق لكن الأدوات والمتاح المستحدثة في إطار الفكر الغربي والتجديد على الوحي العربي - تاريخ الأديان، والأديان المظنونة، وعلم الاجتماع، والستيولوجيا الدينية، والسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا - من شأنها أن تثير فزع الخطاب الإسلامي والمحبة الاجتماعية من خطر التفحيط بمفهوم كلام الله الموحى به في القرآن كما

صدر حديثاً

يشرب الجديدة
الحركات الإسلامية الراهنة
محمد جمال باروت



الاجتماعي أدى - فيما يرى أركون - إلى وضع تيولوجيا التراث، بمعنى أن كل أنواع التجديد الحاصلة في الحياة الاجتماعية والدينية بعد فترة القرآن والحديث تبدو شاذة وغير مشروعة إن لم تخضع عليها مشروعية أصول الفقه. ولكن هذه المنهجية الأخيرة بحلولها الثابتة التي رسخها التراث تبدو أميق من أن تستوعب كل الابتكارات والمستحدثات التي لا تزال تحصل حتى هذا اليوم. ولذا ينبغي تجديد المنهجية بشكل جذري وإلا بدأ المجتمع كله وكأنه يعيش حالة اللامشروعية أو حالة "الحاملية"^{١٣٤}.

هل يمكن أن نقترح أن بحث أركون عن "ألسنة جديدة" خاصة باللغة الدينية ينسج من ذلك الإحساس بالحاجة إلى إعادة ترميم والتيولوجيا التي فقدت مكانتها نتيجة لهذا التنازع على المشروعية من جهة، والاختلاف على منهج علم وأصول الفقه التقليدي من جهة أخرى؟ وهل يمكن القول إن هذه المعادلة تدخل في إطار التعبير عن موقف والتضامن التاريخي مع مجتمعه، وهو التضامن الذي يتطلب بعض الترضيات؟ إن مشكلة الفكر الأصولي فيما يرى أركون أنه يتصور إمكان فك شفرة اللغة الدينية واعتقاداً على علم السمو العربي وعلم المقدرات والبلغة وعلم المعنى، وهي أدوات غير كافية على الإطلاق لكن الأدوات والمتاح المستحدثة في إطار الفكر الغربي والتجديد على الوحي العربي - تاريخ الأديان، والأديان المظنونة، وعلم الاجتماع، والستيولوجيا الدينية، والسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا - من شأنها أن تثير فزع الخطاب الإسلامي والمحبة الاجتماعية من خطر التفحيط بمفهوم كلام الله الموحى به في القرآن كما

الاجتماعي أدى - فيما يرى أركون - إلى وضع تيولوجيا التراث، بمعنى أن كل أنواع التجديد الحاصلة في الحياة الاجتماعية والدينية بعد فترة القرآن والحديث تبدو شاذة وغير مشروعة إن لم تخضع عليها مشروعية أصول الفقه. ولكن هذه المنهجية الأخيرة بحلولها الثابتة التي رسخها التراث تبدو أميق من أن تستوعب كل الابتكارات والمستحدثات التي لا تزال تحصل حتى هذا اليوم. ولذا ينبغي تجديد المنهجية بشكل جذري وإلا بدأ المجتمع كله وكأنه يعيش حالة اللامشروعية أو حالة "الحاملية"^{١٣٤}.

هل يمكن أن نقترح أن بحث أركون عن "ألسنة جديدة" خاصة باللغة الدينية ينسج من ذلك الإحساس بالحاجة إلى إعادة ترميم والتيولوجيا التي فقدت مكانتها نتيجة لهذا التنازع على المشروعية من جهة، والاختلاف على منهج علم وأصول الفقه التقليدي من جهة أخرى؟ وهل يمكن القول إن هذه المعادلة تدخل في إطار التعبير عن موقف والتضامن التاريخي مع مجتمعه، وهو التضامن الذي يتطلب بعض الترضيات؟ إن مشكلة الفكر الأصولي فيما يرى أركون أنه يتصور إمكان فك شفرة اللغة الدينية واعتقاداً على علم السمو العربي وعلم المقدرات والبلغة وعلم المعنى، وهي أدوات غير كافية على الإطلاق لكن الأدوات والمتاح المستحدثة في إطار الفكر الغربي والتجديد على الوحي العربي - تاريخ الأديان، والأديان المظنونة، وعلم الاجتماع، والستيولوجيا الدينية، والسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا - من شأنها أن تثير فزع الخطاب الإسلامي والمحبة الاجتماعية من خطر التفحيط بمفهوم كلام الله الموحى به في القرآن كما

سبقت الإشارة

ولا حل هذا التعارض المتجذّر في الموقف الإيسيمي إلا بالبحث عن تيولوجيا جديدة تتجاوز الموقف التيولوجي القديم، تيولوجيا تقبل مناهج الدرس المعاصر. وبعبارة أخرى يمكن القول إننا داخل مشروع أركون نتحرك في دائرة محاولة قراءة التراث والدين قراءة تاريخية وخارج نطاق أي أسبقية تيولوجية^(١٣). لكن هذه القراءة من شأنها أن تثير القزع والاعتراض والرفض، وهذا بالإضافة إلى حاجة المجتمعات الإسلامية إلى مشروعية تستند إليها، مشروعية دينية تحتاج بدورها إلى تيولوجيا تحتاج إلى تأسيس جديد. يقول أركون: وأرجو أن يكون الفأري، قد فهم أن لا استمد التيولوجيا من حفل التخصص والدراسة الخاصة بالإنسان والمجتمع. ولكن ينبغي على التيولوجيا أن تنحصر للفوائد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية. ولكي تحقق ذلك ينبغي عليها أن تستعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استناداً على معطيات جديدة^(١٤).

وما يؤكد الانقراض بأن هذا كله نابع من موقف والتضامن التاريخي - وهو ليس تضامناً قاصراً على المجتمع الإسلامي الذي ولد فيه أركون، بل هو تضامن مع «مجتمعات الكتاب» كما سبقت الإشارة - أن أركون حين يتحدث عن خصوصية اللغة الدينية يتحدّث في كلامه بإشارة إلى السورة والإصحاح. وحين يتحدث عن مشروع سيولوجيا الجديدة لا يكون حديثه قاصراً على التيولوجيا الإسلامية بل يتناول مشروعاً أوسع هو «تيولوجيا الكتابات المقدسة». إن القرآن من منظور أركون جزء من «الكتاب» الذي يضم كلا من التوراة والإنجيل.

وهكذا يتسع مشروع أركون لتجاوز مسألة تنشيط الفكر الإسلامي إلى محاولة وضع تيولوجيا جديدة: «إذا كان صحيحاً أن الكلام المحفوظ في (الكتابات المقدسة) أو (الكتاب) كما يقول القرآن، يمتلك حتى اليوم طاقة إثارة رمزية، ونضاه من التساؤل الممنوع، وسعاً يردّه الجميع، فإنه يصبح لا رماً لا تخلو الشروط الثقافية التي تسمح بأن تنصرف بالإمكانات الكامنة الإيجابية الموجودة في كل التراثات المقدسة من تورا والإنجيل وقرآن. يفترض هذا العمل مسبقاً إيجاد تيولوجيا جديدة للوحي، هذه التيولوجيا التي لم تكلم عليها أحد حتى اليوم، وذلك لأن ما سم كل أمة دينية حتى الآن هو تقوية التلاحم التضالي بين أعضائها وذلك بتركزها على الموضوعات الأكثر تراثية للتصديق الدفائي أو المجموعي^(١٥)». ويقول: «إن الأمر لا يخص فقط الدعوة إلى السلب بتعويض الخطابات الثلاثة التي يصف بها كل تراث نفسه. وإنما ينبغي علينا أولاً

أن نوضح بعلاء الظروف التاريخية والنفسية والأتروبولوجية لانتقال كل تراث منها وآلية اشتغاله الوظيفية. ثم ينبغي أن نفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى التراثات التوحيدية الثلاثة معتدلاً يصبح ممكناً تأسيس الروابط بين الكتابات المقدسة والوحي والتراث في مجتمعات الكتاب^(١٦)».

الديانة في تنشيط الفكر الإسلامي هي خلق فكر تقدي حر من ناحية، وإعادة التاريخية إلى قلب المجتمعات الإسلامية من ناحية أخرى. ولا يمكن إحداث هذا التنشيط إلا بالحوار عن المنهج الكلاسيكي للمدرسي وتبني الأساقط المعرفية والمنهجية الجديدة حتى عمل الوعي الأوروبي عينه. وتطبيق هذه المنهجيات يمثل خطورة رفضها من جانب الخطاب الديني والميضية الاجتماعية الحاضرين لأفق إيسيمي راكد ومتخلف، ويتحتاج إلى جهود كثيفة لنقله إلى أفق إيسيمي آخر. والباحث - مهما بلغت موضوعيته - كائن اجتماعي تاريخي لا يتنع خطاباً في فراغ، بل يمس دلائل الموضوع خطاباً في قلب وهي أمته. إن له من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي قدراً لا يتجاوز الوعي السائد والمسيطر، لكن خطاباً تتحكم فيه خطابات أخرى، غارس عليه من الداخل دور الرقيب والمسيطر.

أركون له وعي لهذا كله، ولذلك أعلن «تضامناً تاريخياً» مع مجتمعة الإسلامي فقط، بل مع «مجتمعات الكتاب» ذلك تعبيراً عن محاولته الخروج من الوعي السائد بتأسيس «لغة جديدة» لا يتصادم كلياً مع الرهان التاريخي لمجتمعه وأمته. هذا التضامن من شأنه أن يؤسس بعض «الترضيّات» وهي التي حاولنا تلمس جوانبها في دراستنا هذه: خصوصية اللغة الدينية، الحاجة إلى السنية خاصة وتيولوجيا جديدة وتبقى أسئلة نبرز أن المسألة مسألة «ترضيّات» ليس إلا: لماذا تمثل اللغة الدينية في الكتب الثلاثة (التوراة والإنجيل والقرآن)؟ وماذا من كتب الأديسان الأخرى خارج دائرة السامية؟

إنه هاجس التعايش بين الخطابيات الدينية الثلاثة من جهة، وبين الخطاب العلمي لأركون والخطاب الديني الإسلامي السائد والمسيطر من جهة أخرى، هو الذي يجرّ خطاب أركون داخل تلك الدائرة: التحليل العلمي طبقاً لمنهجيات العلوم المعاصرة والحفاظ في الوقت نفسه على القوة الرمزية القادرة على يث الحركة وأمناء الروح. وهنا يمكن أن نلتمس اختلاط الهاجس السياسي بالطمح المعرفي، وهو اختلاط لا يتجوز منه خطاب. يبقى خطاب أركون هذا الاعتراف لعلني تلك المحاسن، وهذه القدرة العدة على مقاومتها بالإصرار على الصرامة العلمية. إنها في النهاية «عدم البراءة» التي لا تخلو منها خطاب، وهل نكر أن قراءتنا هذه لأركون قراءة بدورها غير بريئة؟ □

- (١٣) تاريخية الفكر، ص ٤٠
- (١٤) انظر أيضاً الإسلام، ص ٢٠٢
- (١٥) الإسلام، ص ٢٠٢
- (١٦) الإسلام، ص ٢٠٢ - ٢٠٤
- (١٧) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٤
- (١٨) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٤
- (١٩) السابق، ص ٢٠٢
- (٢٠) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٢١) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٢٢) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٢٣) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٢٤) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٢٥) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٢٦) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٢٧) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٢٨) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٢٩) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٣٠) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٣١) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٣٢) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٣٣) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٣٤) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٣٥) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٣٦) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٣٧) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٣٨) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٣٩) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٤٠) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٤١) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٤٢) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٤٣) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٤٤) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٤٥) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٤٦) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٤٧) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٤٨) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٤٩) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٥٠) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٥١) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٥٢) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٥٣) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٥٤) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٥٥) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٥٦) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٥٧) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٥٨) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٥٩) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٦٠) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٦١) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٦٢) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٦٣) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٦٤) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٦٥) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٦٦) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٦٧) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٦٨) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٦٩) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٧٠) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٧١) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٧٢) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٧٣) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٧٤) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٧٥) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٧٦) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٧٧) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٧٨) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٧٩) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٨٠) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٨١) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٨٢) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٨٣) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٨٤) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٨٥) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٨٦) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٨٧) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٨٨) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٨٩) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٩٠) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٩١) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٩٢) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٩٣) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٩٤) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٩٥) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٩٦) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٩٧) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٩٨) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (٩٩) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢
- (١٠٠) الفكر الإسلامي، ص ٢٠٢



دنيا ميخائيل
شاعرة من العراق

الراهبة

هو يلعبُ قطاراً
هي تلعبُ صفارة
هما يرحلان

هو يلعبُ جبلاً
هي تلعبُ شجرة
هما يرتحبان

هو يلعبُ حلماً
هي تلعبُ ريشاً
هما يطيران

هو يلعبُ جنراً
هي تلعبُ شعباً
□ هما يعلنان الحرب.

■ الحلُّ متغيرٌ
الراهبة خرجتُ من الديار
هي التي لا تنفهم في الجغرافيا

.....
النواقيس ميتة ..
الراهبة انحلت شكل دائرة
هي التي ترن ..

.....
الصلوات مكررة
الراهبة تحللت إلى أحجارها الأولية
هي التي تتلو فعل النسيان

.....
الأبدية عميرة
الراهبة ارتجحت بين السماء والبحر
هي التي تفكر في زرقه أخرى.





إذا كانت الزانيات والداعرون والداعرات والمنحرفون يقعون «تحت طائلة القانون»، كما تقول البشارة الحرقاء، فليذا لا يُسجن أيضاً الأدباء والفلاسفة والفنانون الذين، جزئياً أو كلياً، يصرفون أوقاتهم على تصوير عالم المتعة والأيشال في دهاليزه والتفنن في كشف كوامنه وإبتكار مذاهب جديدة فيه؟ اليس هؤلاء، إذا ظللنا نأخذ بالقاعدة الغيبية التي تحلل للقانون اضطهاد الرزق والبغاء، أشد «خطراً» على المجتمع (أي أكثر احساناً إليه، في ميزاننا) من أولئك الذين يكتفون بالممارسة؟ اليس الخلاق أهم من الخليفة؟ الخليفة واحدة بينما الخلاق هو العدد اللانهاي.

طبعاً أنا لا أحرض على المبدعين، بل إني اعتبرهم

من لا يخفي سراً

لا يستطيع أن يعلن شيئاً

مقصرين في مجال التأليف التصوي بل في مجال الحرية. لكن ما أريده هو أن تمتد الحماية المعنوية التي تشملهم (ويجب أن تشملهم أكثر بكثير مما هو حاصل) لمرعى فئات الممارسين، وهم الأكثر ضعفاً أمام المجتمع.

تدأج حالي الحلم والواقع، المتناقضتين ظاهراً، في نوع من الواقع المطلق، من السموات واقع، لن يحصل دوماً في غدد، كما يتنبأ بروتون. بل لعله من الأمور التي تحصل في اللحظة، وتحصل منذ البداية، منذ بداية الحلم والواقع.

تسمى هذه الحالة إلى حقل الممكن الإنساني، وهو لا يحتاج إلى وعد ليصير، لأنه صائر كل يوم، في

أنسى الحاج

المجتمع في البغاء ثم يضطهد أهله.

يتسبب

البغاء أسهل على المرأة لأنها تعتقد أن العلاقة الجسدية للماجورة مع الرجل أسخف من أن تؤثر في روحها. وهذا تكون البغي أكثر تقديرًا للروح من مشتري خدماتها.

خلال لحظات.

قد يجلج الشاعر بادامة هذا التدامج، بحلول عهد تصبح فيه الذبومة هي القاعدة. حسناً، جيداً. ولكن ثمة من يعيش هذه الحالة منذ ولادته وكلما يعرفها أو هو قادر على معرفتها. كذلك التدامج بين الليل والنهار، والحلم واليقظة، والجنون والعقل... ما نعد أنفسنا به هو غالباً عزاء. إلا هذا. فهو فينا ما بين كمونٍ واشراق.

فكرت: قد نصنع الحضارة عبيداً لكن الحضارة لا يصنعها غير المتوردين والأحرار. ثم تذكرت الذين رُفعت الأهرامات على أكتافهم، وأعمدة بعلبك، والمدن والكاتدرائيات...

لا تخنئ، وراء كذبة تمشق الحقيقة لتسارس كراهيتك. أعرفك أخي في ما تسببه «الإعلام»: كبريت الحرائق في قلوب الأضعف منك، حجر الابتزاز، سم الدس، غرضيك بعقد النص والغربة والحسد، الشهير بحجة نشر «المعلومات»، تدوير المعلومات بحجة خدمة عقيدة ما، الايلاخ في القساوورات لأنك لا تعرف من الإثارة غير فضائح المجارس... لا تخنئ. وراء كذبة تمشق الحقيقة لتسارس كراهيتك. مارستها جهاراً قد نكبر بها. لو قصدت الحقيقة، كادهاً ونحياً لا فرق، لكن سبيلك أهدأ، أقل غباراً، ويجنس آخر من الضحايا.

لكن سبيل من يعرف ذاته ويتواضع بها جداً، أيضاً، قبل مباشرة الحملة - تواضعاً يفحص الذات ويكتشفها قبل طعن الآخر، ويحاسب الغاية الحقيقية من الكلام قبل كتابته ونشره. لا، «عترف» نشر «الحقيقة» ليسوا أنبياءها ولا خدامها. انهم في الغالب نوعان: أصحاب صبيح فواشون، وعُهار يتاجرون بأي شيء.

يضحكني «الزمن الرسمي» عندما يظن أي المعصية أمين الخالق. المعصية مخالفة تثبت سلطة



الخالق. كيف يُبين ما لا يُغير جنوناً، ما لا يُقَلِّب الحكم؟

المعصية تمرّد في كنف النظام، حلم نفس معذبة، ثم تعود السائر لتنتقل.

المعصية قليلة، لا تنسب بينها ويسون الشهوات الخنزيرية الواسعة الانتشار بين البشر. المعصية طهارة تعي ذاتها حتى الإغواء، وتُلطِّع ذاتها وتُغرِّبها حتى الإغواء. العاصي قد يكون قلبياً أكبر من القديس لأنه يناقض قداسته، يمزق حجابها ويتعرّض مع كل خاطرة.

فالعاصي يتمرّد على تناقض الثنائيات وتمرّده ليس ابتعاداً عن هذه الثنائيات بل هو صراع هائل من أجل الوصل بينها حيث يستريح الرأس إلا من الحب.

«كلّما أحببتهم وقعوا من الفطار؟
كلّما أحببتهم وقعت من الفطار.

كتبه أعرس باعرة إلى حدّ استحضارها. وبعد حين نهمت أن كنت مولعاً بمعطرها لا بها.

حين «تفرقون» على أبلغ ما فيك، اعتقاداً فيهم أنه مدعاة للسخرية: لا يخلو عهد من عهود الأدب من هذا الصنف الغبي الذي يعتد نفسه ظريفاً.

من لا يُخفي سرّاً ينهش لا يستطيع أن يفعل شيئاً.

لفظة الكَتَل المُسَلَّة.

نوعان من الجناب؟ واحد يُشعري بالذنب وآخر يُحرّوني من هذا الشعور؟
ربما.

الأول يجهل الشهي يُحرك في الوحش، والآخر يُبسم ضميري لأي أخذوا أمام شيطانته، أنا البريء. □



نجوم الظاهر

٩- ١١٢

فيها مضى، كنت أغمض عيني، فتنام الحيطان
معي

بطير هيكل العظمي

جسدي يفارقني إلى مكان لا أعرفه

وكننت أقول: «مضى ألقى القبض على الناس من
أوله، على هذا الأرب من ذبله، سأطبخ حلماً على
ذوقي

كان، اتجول في الشوارع الخلفية للغيوم، أدخل
إلى أسانور النوم

أصقط إلى أعلى طابق حتى القمر

سأعود إلى العالم الآخر، بلا ثياب داخلية،
وبحيوب فارغة

«حطرك أينما الأرض، أسري ما رأيت مناه

هذه الكوكب لا يستحق كلمة شكر لضيافته.

١٠- ١١٣

هذا القبر كسيارة تاكسي إلى الأعلى

ثمة زحمة وعجقة على مداخل الجحيم، ولا

شرطي بين الغيوم ينظم سير هذه الأرواح

أنرفز، أتوتر، أنطف في زوايب السماء، كسائق

حريق قربما أصل إلى الجنة خطأ.. وسأبقى

فوضوياً، أشرب القهوة على حساب حورية عانس.

٧- ١١٤

هل سترقص «تانيا» في عرض خاص لأجلي، في
البار؟

لن يغير موتي شيئاً

لن يكف الناس عن الخروج إلى المكاتب
والمعاول

... سيوزعون ثيابي على الفقراء

كم كنت أحب كنزتي الخضراء، سيلبسها يتيم

القرية، ولن يعلم أنها كانت هدية من «تانيا»

صديقي الرومانية، راقصة العري في بار «التيتشرز»

وقد أحببنا بعضنا بطريقة غامضة

وهذه حكاية نرونها لاحقاً.

٨- ١١٥

لن أستيقظ غداً إلى العمل، أنا المدرس في
الجامعة

وأعلم أن المدير لن يؤتيني وينصحنني بشأن أخير

ثيابي وحياتي

أنا الذي عشت في أكثر من ثوب وأكثر من حياة

أنا ميت... أنا حر

كل ما عشته كان صندوقاً من العمل المغشوش

وكل ما كتبه كان ثروة مزورة.



١١٤-١١٥-١١٦-١١٧-١١٨-١١٩-١٢٠-١٢١-١٢٢-١٢٣-١٢٤-١٢٥-١٢٦-١٢٧-١٢٨-١٢٩-١٣٠-١٣١-١٣٢-١٣٣-١٣٤-١٣٥-١٣٦-١٣٧-١٣٨-١٣٩-١٤٠-١٤١-١٤٢-١٤٣-١٤٤-١٤٥-١٤٦-١٤٧-١٤٨-١٤٩-١٥٠-١٥١-١٥٢-١٥٣-١٥٤-١٥٥-١٥٦-١٥٧-١٥٨-١٥٩-١٦٠-١٦١-١٦٢-١٦٣-١٦٤-١٦٥-١٦٦-١٦٧-١٦٨-١٦٩-١٧٠-١٧١-١٧٢-١٧٣-١٧٤-١٧٥-١٧٦-١٧٧-١٧٨-١٧٩-١٨٠-١٨١-١٨٢-١٨٣-١٨٤-١٨٥-١٨٦-١٨٧-١٨٨-١٨٩-١٩٠-١٩١-١٩٢-١٩٣-١٩٤-١٩٥-١٩٦-١٩٧-١٩٨-١٩٩-٢٠٠-٢٠١-٢٠٢-٢٠٣-٢٠٤-٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧-٢٠٨-٢٠٩-٢١٠-٢١١-٢١٢-٢١٣-٢١٤-٢١٥-٢١٦-٢١٧-٢١٨-٢١٩-٢٢٠-٢٢١-٢٢٢-٢٢٣-٢٢٤-٢٢٥-٢٢٦-٢٢٧-٢٢٨-٢٢٩-٢٣٠-٢٣١-٢٣٢-٢٣٣-٢٣٤-٢٣٥-٢٣٦-٢٣٧-٢٣٨-٢٣٩-٢٤٠-٢٤١-٢٤٢-٢٤٣-٢٤٤-٢٤٥-٢٤٦-٢٤٧-٢٤٨-٢٤٩-٢٥٠-٢٥١-٢٥٢-٢٥٣-٢٥٤-٢٥٥-٢٥٦-٢٥٧-٢٥٨-٢٥٩-٢٦٠-٢٦١-٢٦٢-٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥-٢٦٦-٢٦٧-٢٦٨-٢٦٩-٢٧٠-٢٧١-٢٧٢-٢٧٣-٢٧٤-٢٧٥-٢٧٦-٢٧٧-٢٧٨-٢٧٩-٢٨٠-٢٨١-٢٨٢-٢٨٣-٢٨٤-٢٨٥-٢٨٦-٢٨٧-٢٨٨-٢٨٩-٢٩٠-٢٩١-٢٩٢-٢٩٣-٢٩٤-٢٩٥-٢٩٦-٢٩٧-٢٩٨-٢٩٩-٣٠٠-٣٠١-٣٠٢-٣٠٣-٣٠٤-٣٠٥-٣٠٦-٣٠٧-٣٠٨-٣٠٩-٣١٠-٣١١-٣١٢-٣١٣-٣١٤-٣١٥-٣١٦-٣١٧-٣١٨-٣١٩-٣٢٠-٣٢١-٣٢٢-٣٢٣-٣٢٤-٣٢٥-٣٢٦-٣٢٧-٣٢٨-٣٢٩-٣٣٠-٣٣١-٣٣٢-٣٣٣-٣٣٤-٣٣٥-٣٣٦-٣٣٧-٣٣٨-٣٣٩-٣٤٠-٣٤١-٣٤٢-٣٤٣-٣٤٤-٣٤٥-٣٤٦-٣٤٧-٣٤٨-٣٤٩-٣٥٠-٣٥١-٣٥٢-٣٥٣-٣٥٤-٣٥٥-٣٥٦-٣٥٧-٣٥٨-٣٥٩-٣٦٠-٣٦١-٣٦٢-٣٦٣-٣٦٤-٣٦٥-٣٦٦-٣٦٧-٣٦٨-٣٦٩-٣٧٠-٣٧١-٣٧٢-٣٧٣-٣٧٤-٣٧٥-٣٧٦-٣٧٧-٣٧٨-٣٧٩-٣٨٠-٣٨١-٣٨٢-٣٨٣-٣٨٤-٣٨٥-٣٨٦-٣٨٧-٣٨٨-٣٨٩-٣٩٠-٣٩١-٣٩٢-٣٩٣-٣٩٤-٣٩٥-٣٩٦-٣٩٧-٣٩٨-٣٩٩-٤٠٠-٤٠١-٤٠٢-٤٠٣-٤٠٤-٤٠٥-٤٠٦-٤٠٧-٤٠٨-٤٠٩-٤١٠-٤١١-٤١٢-٤١٣-٤١٤-٤١٥-٤١٦-٤١٧-٤١٨-٤١٩-٤٢٠-٤٢١-٤٢٢-٤٢٣-٤٢٤-٤٢٥-٤٢٦-٤٢٧-٤٢٨-٤٢٩-٤٣٠-٤٣١-٤٣٢-٤٣٣-٤٣٤-٤٣٥-٤٣٦-٤٣٧-٤٣٨-٤٣٩-٤٤٠-٤٤١-٤٤٢-٤٤٣-٤٤٤-٤٤٥-٤٤٦-٤٤٧-٤٤٨-٤٤٩-٤٥٠-٤٥١-٤٥٢-٤٥٣-٤٥٤-٤٥٥-٤٥٦-٤٥٧-٤٥٨-٤٥٩-٤٦٠-٤٦١-٤٦٢-٤٦٣-٤٦٤-٤٦٥-٤٦٦-٤٦٧-٤٦٨-٤٦٩-٤٧٠-٤٧١-٤٧٢-٤٧٣-٤٧٤-٤٧٥-٤٧٦-٤٧٧-٤٧٨-٤٧٩-٤٨٠-٤٨١-٤٨٢-٤٨٣-٤٨٤-٤٨٥-٤٨٦-٤٨٧-٤٨٨-٤٨٩-٤٩٠-٤٩١-٤٩٢-٤٩٣-٤٩٤-٤٩٥-٤٩٦-٤٩٧-٤٩٨-٤٩٩-٥٠٠-٥٠١-٥٠٢-٥٠٣-٥٠٤-٥٠٥-٥٠٦-٥٠٧-٥٠٨-٥٠٩-٥١٠-٥١١-٥١٢-٥١٣-٥١٤-٥١٥-٥١٦-٥١٧-٥١٨-٥١٩-٥٢٠-٥٢١-٥٢٢-٥٢٣-٥٢٤-٥٢٥-٥٢٦-٥٢٧-٥٢٨-٥٢٩-٥٣٠-٥٣١-٥٣٢-٥٣٣-٥٣٤-٥٣٥-٥٣٦-٥٣٧-٥٣٨-٥٣٩-٥٤٠-٥٤١-٥٤٢-٥٤٣-٥٤٤-٥٤٥-٥٤٦-٥٤٧-٥٤٨-٥٤٩-٥٥٠-٥٥١-٥٥٢-٥٥٣-٥٥٤-٥٥٥-٥٥٦-٥٥٧-٥٥٨-٥٥٩-٥٦٠-٥٦١-٥٦٢-٥٦٣-٥٦٤-٥٦٥-٥٦٦-٥٦٧-٥٦٨-٥٦٩-٥٧٠-٥٧١-٥٧٢-٥٧٣-٥٧٤-٥٧٥-٥٧٦-٥٧٧-٥٧٨-٥٧٩-٥٨٠-٥٨١-٥٨٢-٥٨٣-٥٨٤-٥٨٥-٥٨٦-٥٨٧-٥٨٨-٥٨٩-٥٩٠-٥٩١-٥٩٢-٥٩٣-٥٩٤-٥٩٥-٥٩٦-٥٩٧-٥٩٨-٥٩٩-٦٠٠-٦٠١-٦٠٢-٦٠٣-٦٠٤-٦٠٥-٦٠٦-٦٠٧-٦٠٨-٦٠٩-٦١٠-٦١١-٦١٢-٦١٣-٦١٤-٦١٥-٦١٦-٦١٧-٦١٨-٦١٩-٦٢٠-٦٢١-٦٢٢-٦٢٣-٦٢٤-٦٢٥-٦٢٦-٦٢٧-٦٢٨-٦٢٩-٦٣٠-٦٣١-٦٣٢-٦٣٣-٦٣٤-٦٣٥-٦٣٦-٦٣٧-٦٣٨-٦٣٩-٦٤٠-٦٤١-٦٤٢-٦٤٣-٦٤٤-٦٤٥-٦٤٦-٦٤٧-٦٤٨-٦٤٩-٦٥٠-٦٥١-٦٥٢-٦٥٣-٦٥٤-٦٥٥-٦٥٦-٦٥٧-٦٥٨-٦٥٩-٦٦٠-٦٦١-٦٦٢-٦٦٣-٦٦٤-٦٦٥-٦٦٦-٦٦٧-٦٦٨-٦٦٩-٦٧٠-٦٧١-٦٧٢-٦٧٣-٦٧٤-٦٧٥-٦٧٦-٦٧٧-٦٧٨-٦٧٩-٦٨٠-٦٨١-٦٨٢-٦٨٣-٦٨٤-٦٨٥-٦٨٦-٦٨٧-٦٨٨-٦٨٩-٦٩٠-٦٩١-٦٩٢-٦٩٣-٦٩٤-٦٩٥-٦٩٦-٦٩٧-٦٩٨-٦٩٩-٧٠٠-٧٠١-٧٠٢-٧٠٣-٧٠٤-٧٠٥-٧٠٦-٧٠٧-٧٠٨-٧٠٩-٧١٠-٧١١-٧١٢-٧١٣-٧١٤-٧١٥-٧١٦-٧١٧-٧١٨-٧١٩-٧٢٠-٧٢١-٧٢٢-٧٢٣-٧٢٤-٧٢٥-٧٢٦-٧٢٧-٧٢٨-٧٢٩-٧٣٠-٧٣١-٧٣٢-٧٣٣-٧٣٤-٧٣٥-٧٣٦-٧٣٧-٧٣٨-٧٣٩-٧٤٠-٧٤١-٧٤٢-٧٤٣-٧٤٤-٧٤٥-٧٤٦-٧٤٧-٧٤٨-٧٤٩-٧٥٠-٧٥١-٧٥٢-٧٥٣-٧٥٤-٧٥٥-٧٥٦-٧٥٧-٧٥٨-٧٥٩-٧٦٠-٧٦١-٧٦٢-٧٦٣-٧٦٤-٧٦٥-٧٦٦-٧٦٧-٧٦٨-٧٦٩-٧٧٠-٧٧١-٧٧٢-٧٧٣-٧٧٤-٧٧٥-٧٧٦-٧٧٧-٧٧٨-٧٧٩-٧٨٠-٧٨١-٧٨٢-٧٨٣-٧٨٤-٧٨٥-٧٨٦-٧٨٧-٧٨٨-٧٨٩-٧٩٠-٧٩١-٧٩٢-٧٩٣-٧٩٤-٧٩٥-٧٩٦-٧٩٧-٧٩٨-٧٩٩-٨٠٠-٨٠١-٨٠٢-٨٠٣-٨٠٤-٨٠٥-٨٠٦-٨٠٧-٨٠٨-٨٠٩-٨١٠-٨١١-٨١٢-٨١٣-٨١٤-٨١٥-٨١٦-٨١٧-٨١٨-٨١٩-٨٢٠-٨٢١-٨٢٢-٨٢٣-٨٢٤-٨٢٥-٨٢٦-٨٢٧-٨٢٨-٨٢٩-٨٣٠-٨٣١-٨٣٢-٨٣٣-٨٣٤-٨٣٥-٨٣٦-٨٣٧-٨٣٨-٨٣٩-٨٤٠-٨٤١-٨٤٢-٨٤٣-٨٤٤-٨٤٥-٨٤٦-٨٤٧-٨٤٨-٨٤٩-٨٥٠-٨٥١-٨٥٢-٨٥٣-٨٥٤-٨٥٥-٨٥٦-٨٥٧-٨٥٨-٨٥٩-٨٦٠-٨٦١-٨٦٢-٨٦٣-٨٦٤-٨٦٥-٨٦٦-٨٦٧-٨٦٨-٨٦٩-٨٧٠-٨٧١-٨٧٢-٨٧٣-٨٧٤-٨٧٥-٨٧٦-٨٧٧-٨٧٨-٨٧٩-٨٨٠-٨٨١-٨٨٢-٨٨٣-٨٨٤-٨٨٥-٨٨٦-٨٨٧-٨٨٨-٨٨٩-٨٩٠-٨٩١-٨٩٢-٨٩٣-٨٩٤-٨٩٥-٨٩٦-٨٩٧-٨٩٨-٨٩٩-٩٠٠-٩٠١-٩٠٢-٩٠٣-٩٠٤-٩٠٥-٩٠٦-٩٠٧-٩٠٨-٩٠٩-٩١٠-٩١١-٩١٢-٩١٣-٩١٤-٩١٥-٩١٦-٩١٧-٩١٨-٩١٩-٩٢٠-٩٢١-٩٢٢-٩٢٣-٩٢٤-٩٢٥-٩٢٦-٩٢٧-٩٢٨-٩٢٩-٩٣٠-٩٣١-٩٣٢-٩٣٣-٩٣٤-٩٣٥-٩٣٦-٩٣٧-٩٣٨-٩٣٩-٩٤٠-٩٤١-٩٤٢-٩٤٣-٩٤٤-٩٤٥-٩٤٦-٩٤٧-٩٤٨-٩٤٩-٩٥٠-٩٥١-٩٥٢-٩٥٣-٩٥٤-٩٥٥-٩٥٦-٩٥٧-٩٥٨-٩٥٩-٩٦٠-٩٦١-٩٦٢-٩٦٣-٩٦٤-٩٦٥-٩٦٦-٩٦٧-٩٦٨-٩٦٩-٩٧٠-٩٧١-٩٧٢-٩٧٣-٩٧٤-٩٧٥-٩٧٦-٩٧٧-٩٧٨-٩٧٩-٩٨٠-٩٨١-٩٨٢-٩٨٣-٩٨٤-٩٨٥-٩٨٦-٩٨٧-٩٨٨-٩٨٩-٩٩٠-٩٩١-٩٩٢-٩٩٣-٩٩٤-٩٩٥-٩٩٦-٩٩٧-٩٩٨-٩٩٩-١٠٠٠-١٠٠١-١٠٠٢-١٠٠٣-١٠٠٤-١٠٠٥-١٠٠٦-١٠٠٧-١٠٠٨-١٠٠٩-١٠١٠-١٠١١-١٠١٢-١٠١٣-١٠١٤-١٠١٥-١٠١٦-١٠١٧-١٠١٨-١٠١٩-١٠٢٠-١٠٢١-١٠٢٢-١٠٢٣-١٠٢٤-١٠٢٥-١٠٢٦-١٠٢٧-١٠٢٨-١٠٢٩-١٠٣٠-١٠٣١-١٠٣٢-١٠٣٣-١٠٣٤-١٠٣٥-١٠٣٦-١٠٣٧-١٠٣٨-١٠٣٩-١٠٤٠-١٠٤١-١٠٤٢-١٠٤٣-١٠٤٤-١٠٤٥-١٠٤٦-١٠٤٧-١٠٤٨-١٠٤٩-١٠٥٠-١٠٥١-١٠٥٢-١٠٥٣-١٠٥٤-١٠٥٥-١٠٥٦-١٠٥٧-١٠٥٨-١٠٥٩-١٠٦٠-١٠٦١-١٠٦٢-١٠٦٣-١٠٦٤-١٠٦٥-١٠٦٦-١٠٦٧-١٠٦٨-١٠٦٩-١٠٧٠-١٠٧١-١٠٧٢-١٠٧٣-١٠٧٤-١٠٧٥-١٠٧٦-١٠٧٧-١٠٧٨-١٠٧٩-١٠٨٠-١٠٨١-١٠٨٢-١٠٨٣-١٠٨٤-١٠٨٥-١٠٨٦-١٠٨٧-١٠٨٨-١٠٨٩-١٠٩٠-١٠٩١-١٠٩٢-١٠٩٣-١٠٩٤-١٠٩٥-١٠٩٦-١٠٩٧-١٠٩٨-١٠٩٩-١١٠٠-١١٠١-١١٠٢-١١٠٣-١١٠٤-١١٠٥-١١٠٦-١١٠٧-١١٠٨-١١٠٩-١١١٠-١١١١-١١١٢-١١١٣-١١١٤-١١١٥-١١١٦-١١١٧-١١١٨-١١١٩-١١٢٠-١١٢١-١١٢٢-١١٢٣-١١٢٤-١١٢٥-١١٢٦-١١٢٧-١١٢٨-١١٢٩-١١٣٠-١١٣١-١١٣٢-١١٣٣-١١٣٤-١١٣٥-١١٣٦-١١٣٧-١١٣٨-١١٣٩-١١٤٠-١١٤١-١١٤٢-١١٤٣-١١٤٤-١١٤٥-١١٤٦-١١٤٧-١١٤٨-١١٤٩-١١٥٠-١١٥١-١١٥٢-١١٥٣-١١٥٤-١١٥٥-١١٥٦-١١٥٧-١١٥٨-١١٥٩-١١٦٠-١١٦١-١١٦٢-١١٦٣-١١٦٤-١١٦٥-١١٦٦-١١٦٧-١١٦٨-١١٦٩-١١٧٠-١١٧١-١١٧٢-١١٧٣-١١٧٤-١١٧٥-١١٧٦-١١٧٧-١١٧٨-١١٧٩-١١٨٠-١١٨١-١١٨٢-١١٨٣-١١٨٤-١١٨٥-١١٨٦-١١٨٧-١١٨٨-١١٨٩-١١٩٠-١١٩١-١١٩٢-١١٩٣-١١٩٤-١١٩٥-١١٩٦-١١٩٧-١١٩٨-١١٩٩-١٢٠٠-١٢٠١-١٢٠٢-١٢٠٣-١٢٠٤-١٢٠٥-١٢٠٦-١٢٠٧-١٢٠٨-١٢٠٩-١٢١٠-١٢١١-١٢١٢-١٢١٣-١٢١٤-١٢١٥-١٢١٦-١٢١٧-١٢١٨-١٢١٩-١٢٢٠-١٢٢١-١٢٢٢-١٢٢٣-١٢٢٤-١٢٢٥-١٢٢٦-١٢٢٧-١٢٢٨-١٢٢٩-١٢٣٠-١٢٣١-١٢٣٢-١٢٣٣-١٢٣٤-١٢٣٥-١٢٣٦-١٢٣٧-١٢٣٨-١٢٣٩-١٢٤٠-١٢٤١-١٢٤٢-١٢٤٣-١٢٤٤-١٢٤٥-١٢٤٦-١٢٤٧-١٢٤٨-١٢٤٩-١٢٥٠-١٢٥١-١٢٥٢-١٢٥٣-١٢٥٤-١٢٥٥-١٢٥٦-١٢٥٧-١٢٥٨-١٢٥٩-١٢٦٠-١٢٦١-١٢٦٢-١٢٦٣-١٢٦٤-١٢٦٥-١٢٦٦-١٢٦٧-١٢٦٨-١٢٦٩-١٢٧٠-١٢٧١-١٢٧٢-١٢٧٣-١٢٧٤-١٢٧٥-١٢٧٦-١٢٧٧-١٢٧٨-١٢٧٩-١٢٨٠-١٢٨١-١٢٨٢-١٢٨٣-١٢٨٤-١٢٨٥-١٢٨٦-١٢٨٧-١٢٨٨-١٢٨٩-١٢٩٠-١٢٩١-١٢٩٢-١٢٩٣-١٢٩٤-١٢٩٥-١٢٩٦-١٢٩٧-١٢٩٨-١٢٩٩-١٣٠٠-١٣٠١-١٣٠٢-١٣٠٣-١٣٠٤-١٣٠٥-١٣٠٦-١٣٠٧-١٣٠٨-١٣٠٩-١٣١٠-١٣١١-١٣١٢-١٣١٣-١٣١٤-١٣١٥-١٣١٦-١٣١٧-١٣١٨-١٣١٩-١٣٢٠-١٣٢١-١٣٢٢-١٣٢٣-١٣٢٤-١٣٢٥-١٣٢٦-١٣٢٧-١٣٢٨-١٣٢٩-١٣٣٠-١٣٣١-١٣٣٢-١٣٣٣-١٣٣٤-١٣٣٥-١٣٣٦-١٣٣٧-١٣٣٨-١٣٣٩-١٣٤٠-١٣٤١-١٣٤٢-١٣٤٣-١٣٤٤-١٣٤٥-١٣٤٦-١٣٤٧-١٣٤٨-١٣٤٩-١٣٥٠-١٣٥١-١٣٥٢-١٣٥٣-١٣٥٤-١٣٥٥-١٣٥٦-١٣٥٧-١٣٥٨-١٣٥٩-١٣٦٠-١٣٦١-١٣٦٢-١٣٦٣-١٣٦٤-١٣٦٥-١٣٦٦-١٣٦٧-١٣٦٨-١٣٦٩-١٣٧٠-١٣٧١-١٣٧٢-١٣٧٣-١٣٧٤-١٣٧٥-١٣٧٦-١٣٧٧-١٣٧٨-١٣٧٩-١٣٨٠-١٣٨١-١٣٨٢-١٣٨٣-١٣٨٤-١٣٨٥-١٣٨٦-١٣٨٧-١٣٨٨-١٣٨٩-١٣٩٠-١٣٩١-١٣٩٢-١٣٩٣-١٣٩٤-١٣٩٥-١٣٩٦-١٣٩٧-١٣٩٨-١٣٩٩-١٤٠٠-١٤٠١-١٤٠٢-١٤٠٣-١٤٠٤-١٤٠٥-١٤٠٦-١٤٠٧-١٤٠٨-١٤٠٩-١٤١٠-١٤١١-١٤١٢-١٤١٣-١٤١٤-١٤١٥-١٤١٦-١٤١٧-١٤١٨-١٤١٩-١٤٢٠-١٤٢١-١٤٢٢-١٤٢٣-١٤٢٤-١٤٢٥-١٤٢٦-١٤٢٧-١٤٢٨-١٤٢٩-١٤٣٠-١٤٣١-١٤٣٢-١٤٣٣-١٤٣٤-١٤٣٥-١٤٣٦-١٤٣٧-١٤٣٨-١٤٣٩-١٤٤٠-١٤٤١-١٤٤٢-١٤٤٣-١٤٤٤-١٤٤٥-١٤٤٦-١٤٤٧-١٤٤٨-١٤٤٩-١٤٥٠-١٤٥١-١٤٥٢-١٤٥٣-١٤٥٤-١٤٥٥-١٤٥٦-١٤٥٧-١٤٥٨-١٤٥٩-١٤٦٠-١٤٦١-١٤٦٢-١٤٦٣-١٤٦٤-١٤٦٥-١٤٦٦-١٤٦٧-١٤٦٨-١٤٦٩-١٤٧٠-١٤٧١-١

١١ - ١٥ / ١٥

في الغرفة، أنا الوحيد هذه الليلة

حرًا، للدرجة لست خائفًا من فكرة يفضاه
كالانتحار ترفرف أمام عيني، أنا الذي لم يقرر كل
حياته، أقرر الآن موعد موتي
كان المسدس تحت الوسادة

المسدس في اليد

المسدس بين الأستان. وأطلقت النار على فكرة
نجوم، فتساقط المطر، رميت المسدس في سلة الزباله
كنت أكثر فرحاً من متسول أهدى معطفه الوحيد
إلى مجنونة الأرصفة وقال لها: «تفو على العالم»
نجوت من الانتحار، ولكنني كلما دق الباب،
أفتحه فأجد نابوتاً على المدخل

لم اصرخ

حتى لا يدخلني الجيران إلى المصح.

١٢ - ١٥ / ١٥

استيقظ، أقول للحافظ وصباح الخير

أحدث نفسي كحجر هاديء مكسواً على بحقي،
أنحس جسدي، وأتذكر لحظات القصف كيف
كانت تصطك أستان الغرفة

وأضحك على الناس المهولين ليخبثوا تحت تنانير
البنائيات، أو تحت كيلوات الجبال من مغاور وكهوف
لم أكن أخاف من القصف، ما دامت زجاجة
الويسكي إلى جوارى والآن... لست خائفاً

لأن جسدي كشقة مفروشة باليهاء والدعاء، أعتقد
أنني أستأجرته من شخص آخر، لا أعرفه، ولا أعلم
اسمه أو عنوانه ولا حتى رقم هاتفه

جسدي ليس لي

ربما كان لنبته، أو لحيران، أو لثلك الغيمة التي
تطل من الشباك إنها... تراقني، وتحاورني

وداعاً أينها المناقض الممتلئة

وداعاً يا وجبات الغداء المشابية

وداعاً لكل الذين كنت مرغماً على تعييتهم
بوصباح الخير

وداعاً يا زوجتي التي أشفق عليها، لأنها أحتجني
وخنتها علناً



وداعاً أيها القراء، وستقرأون شيئاً آخر غير الذي
كتبته لكم، كل ذلك أكتبه الآن. والأوراق محفوظة
وفي أيدي أمينة

...

إذا ولدت من جديد

ماذا أفعل بهذا الفراغ؟ □





يوسف بزي

عن غياب الدور ونهايات بيروت

فولكلور الثقافة

تصمها أوروبا اليوم كانت حامية فائقة لأما ببساطة كانت استعادة لأرياء المسيحيات والشيئات.

والأشعة لا تحصر هنا، إذ إنها تتخلل كل شيء، حتى أن الأجيال التي ولدت في الحرب تتحصر على الحياة التي انقضت قبل الحرب، في حين تستعمر من أبائنا وتعطيه دفعا جديداً واستمرارية استثنائية.

والفارق بيننا، أي اللبنانيين بأكثرتهم، وبإرادة شرسة، يطعمون سبع عشرة سنة من الحروب. ويقطعونها من ذاكرتهم وأرشيتهم، بل إن الشبان الكامل يهتد كل فترة الحرب. وبإرادة وتصميم متطوعين النظر إلى بود اللبنانيون تذكروا جيلهم الذي اتفق في الحرب. فهم في مشاريعهم وأعمالهم وتصرفاتهم يحاولون استئناف ما توقف عام ١٩٧٥، ويريدون وصل بداية التسعينات بنصف السبعينات دون المرور بالسنوات التي توسطها (سنوات الاقتتال). إلا أن خيبة أمل مؤلمة تصيب كل محاولة من هذا القبيل، فالأفلام والصدوع والتحول والتكسور التي حصلت من جراء الحرب، تفصل بقوة ما بين الزمنين، وربما لمحة استعالة في كل محاولة لوصول ما انقطع ولا ضرورة لسرد الأسباب. يكفي أن نذكر مرور الزمن وتعاقب الأجيال وتغير الأحوال ونهاب أمكنة واضمحلال علامات وعلاقات وابتذال مؤسسات... إلخ

إن ما يجرى اللبنانيين ليس الخنوع، إنما فقدان والحسارة وهم في أي حال لا يفلحون في الشبان، ولا في التذكر، فغبار كثيف ولده الركام والدمار يجب رؤيتهم، وهم في تمنعهم عن قبول مجريات دهرهم يتعشرون في الحري والسير في زمنهم الحاضر. إذ يكفي أن نراقب بؤس الأغنياء الجدد في سباق

حياتنا بين أوجه كثيرة لا نحصى. وتبدلت

أيضاً الأماكن وعلاصاتها. أحوال غنى

تبدلت

وأحوال فقر أخيار موت ومصاب متناوبة

في مزاجنا انتفاضة لا تستقر، وكان

عاصفة طويلة الأمد مرت علينا. وللمحققة فإن حراً أو لثقل

حروباً هي التي حالت ودارت زهاء عقدين من الزمن، كان

من حسن حظنا أن نصبح شهداء عليها لا شهداء فيها. بعض

النظر عن سوء حظ أصلي وروها مهب وأهدر عسرت وأهلك

أهصابتنا وشركتنا برأوا وأضدنا أساساً وأقارب وسوتا وفرض

عيش وطمانينة لا بعد في المستطاع بينها في مستعمل منظور

ولا شك أن حياتنا لم بعد من الممكن أن يستقيم سردها إلا

على نحو واحد: ما قبل الحرب، ما بعد الحرب. وكل محاولة

للانحرف عن هذا السباق ستكون لفترة مضيعة فاسدة

وساطلة. والغريب حقاً أننا نقضي الوقت الأكبر من حياتنا في

التذكر وحشد المقارنات واسترجاع ماضى قريب والمضي

لاستعادة زمن ولى. بل إن صوراً كثيرة نؤلفها من بقايا ذكرى

وأحاديث نسمعها ملاحى حب وإمل أدهار، ومكاناً للعيش

البرغيد. ثم إننا ألفنا من هذه البقايا فكرة عن غط تفكير

وسلوك نقتله، وعلى الأرجح فإن هذا النمط لا يكن موجوداً

بقدر ما هو بات أفكارنا وأحلامنا، فيخود الحاضر الذي

نسمجه ميتراً لكننا نتوهم أنه تقدمه وعماكله، وعلى هذا

النحو فإننا نتصرف في يومياتنا بالاحتكام إلى المقارنة بين ما قبل

الحرب وما بعد الحرب. فغتما نريد شراء شيء ما لا نستطيع

أن نمنع أنفسنا من عقد مقارنة بين سعره ما قبل الحرب وسعره

ما بعد الحرب. كذلك فإن حماسنا للأزياء الجديدة التي

عجزهم المكشوف عن مجازاة أثرياء ما قبل الحرب، وهو عجز ناتج عن فقدان تقاليد وسمات وأقنية كانت تتجسّد وتصرّف وتؤلّف صورة البرجوازي المتحضر والاستعراضي العريق، يورثها كلها مشروع دولة ونظام مجتمع مرسوم ومستقر. إن يؤمّن اللبنانيين اليوم، ينتج ببساطة لأهم يصمون نصب أعينهم لسان الأسس وإبنيته، لبنان الذي ذُغت شروطه ودهانته وفكرته في مهج الربيع ومهب الحرب. وهذا الأمر وإن كان مدعاة شفقة، إلا أنه أيضاً يحمّد ويبعث الشاعرية التي تغلف لغّة اللبنانيين وانفعالاتهم على نحو باتس وتراجيدي.

إنها نزع تقيم المثال، الذي تجسّد في الانطباع المتولد عن الماضي، بدلاً من أي راعن وواقع، فهم يتعاملون مع شارع الحصراء مثلاً كما كان هو الآن، بل كما كان وما يتالي فإنيهم يسفطون المعاني والانفعالات في غير محلها، فعمق شارع الحمراء يستمر بغض النظر عن غراب هذا الشارع وتدهوره، بل إن اللبنانيين يبيحون ويشرّون الشقة مليون أو بمليون دولار على شاطئ الرملة البيضاء الأشبه بمكب النفايات، فقط لأن الرملة البيضاء كانت فيما مضى منطقة حيّة.

وعلى هذا الموال يجلو اللبنانيين أن يظهروا مزاياء وتفوقهم عند كل فرصة ولا يملّون من إبراز هذا «التفوق» الذي يسيّر لنا أنه صنع في الخمسينات والستينات والسبعينات. ولهم تقوى ظريفي وزمي لأنهم يبالغون مع أوضاع البلدان العربية المختلفة حديثاً ومع دول الخليج في بداية القوة القطعية، ونلاحظ أنهم يفتخرون بهذا «التفوق» في أوقات الحرب وما بعدها، أي حينما خسروه وفقدوه ولم يعد سوى زخرفات للشخصية اللبنانية التي تبلورت في فترة الازدهار، أي ما قبل الحرب.

ذلك لا يعني أن نأريخاً من الخصائص والمزايا الثقافية والسياسية والاجتماعية وحتى اللغوية لا تزال تسعف اللبنانيين قليلاً لكي يميزوا بنسبة معقولة عن الشعوب المجاورة. وهو غير يتضاد يوماً على كل حال.

كل هذا مدعاة للتأسل في مستقبل بيروت الثقافي، وللتنوع أقول إن هذا مدعاة للتأسل في حاضر بيروت فحسب. وباختصار ثمة مبررات كافية للخوف على دور هذه المدينة. إذ إن حلقة الثقافة فيها تكاد تكون شبيهة إلى درجة الاحتقان. بل إن هذه المدينة لا دور تقريباً مع غياب أي مشروع أو خطاب ثقافي تستطيع أن تصوغ لنفسها وللآخر (العربي - الغربي). والمذهل حقاً أن بقايا ثقافة ما قبل الحرب، علّت بسبب المزمعة السالفة الذكر لتسلم دفن الأمور. فلا شيء يقيم الثقافة «البروتية» إلا وكان حركة

لاستئناف ما توقف في منتصف السبعينات، أو على الأقل عاكاة له.

وهذا المعنى تشوب حلقة الثقافة، أزمة ضمير، وشعور بالذنب تجاه ما فرطت به أثناء الحرب، ولذلك فهي تسعى لتتصّب صورة تقيّة بل غرافية عن «عظمة» ما كانت ثقافة بيروت وبغض النظر عن صحة هذه «العظمة» فنحن نشعر أن المعنى فحسب يحمّد طائر (هذه العادة العربية السيئة) قد يعي أحياناً الموت نفسه، أو على الأقل الانحلال والانحطاط.

إن البؤس الذي نستشرقه لمستقبل هذه الثقافة ليس متأتياً من نزعة الحنين والندم، بل أيضاً من انحرال هذه الثقافة أو بالأحرى عزها وتهميشها في صياغة «مشروع» الجمهورية الثانية (لبنان ما بعد الحرب). إذ إن إنجازات الثقافة في صياغة مدينة مفتوحة وجمهور علماني وجامعة علمانية وشارع علماني وعادات وتقاليد مدنيّة، تم تجاوزها ونسيانها مع قيام الجمهورية الثانية التي هي في أحسن الأحوال انقسام طوائفي لهذه الإنجازات واكتساح ريفي لهذه المدينة.

لقد تدهور التعليم وتدهورت الفرص التعليمية بل واللغة العربية. وتبدّل الجمهور ورحلت النجبة وهاجرت الأدمغة وأصبحت الطبقة الوسطى كعبة سكر في فنان شاي سائرين. وأصبح المتقنون جماعة منزولة وعزلاء لا تقوى على الاعتراض أو الوفاة في ظل الدولة تتجلى تلك «العروبة» التي نهضت في النضال العربية إبان الثورات والثورات الخمسينات وستينات. نتج عنها إلى درجات أعلى من الفهم والتعمق والنعمت وتنامت الثقافة وتفتّحت السجج المدني للتعليم والثقافة (العلماني بدرجته أو بأحرى والديموقراطي) وصادف كل هذا زمن السذرة الاستلاكية والجمود المقرض على التفكير إلى حين إرساء السلام المرتقب في المنطقة (الشرق العربي أم الشرق الأوسط؟).

وإذا تردد احتمالات قيام هذا السلام على حساب لبنان بالدرجة الأولى، يزداد معها احتمال مسع بيروت من لعب أي دور ثقافي مضار وحسر وطني. ونضيف إلى هذا كله أن التحولات العربية في العقد الأخير شهدت ضربات متلاحقة للمراكز الثقافية التاريخية (بيروت - القاهرة - بغداد) لتقوم مراكز هاشمية متعذلة في الأطراف، الخليجية منها على وجه الدقة. إن المستقبل المفعول لبيروت هو تحولها إلى اسكندرية جديلة، تلك المدينة التي أصبحت آثاراً تاريخية ومنظرًا سياحياً ومبعت حين مؤلم.

يهدد الواقعة، على اللبنانيين والعرب أن يكفروا عن سلوكهم الموككوري الكاريكاتوري لتلاصيح الثقافة أيضاً تمازلاً مصحكاً، في علّه لا يحلّح اللاهه □



جمهور أخرس



■ بأيدينا نرجم الطاوله

أوه... هذا الحسيس صوت شيء مهترى
يتحطم
صوت ارتجاج الحلاء السائط دفعة واحدة في
جسد ما.
الوحيدة المقوسة تبعثر آباءها وتقترب رجلاً من
عسل.

تتمخط رؤى... وغيوطاً تشربك الهواء.

بأيدينا نرجم الطاوله

موشاة بالضحك. الغبار يسعل على قفا المساء.

من يسمع وقع التراث على الأرض.

من... قل أي شيء

المعنى دائماً موجود

الرجل حجة بطيئة

غادة الأسعد

شاعرة من سورية

انقبُ جبلاً من ماء خائف وأقتل أبي
تحت سقف من حاجر حجرية أقتل أبي مرتبكةً

بالدم أمضي إلى نفسي.

هذه المبعوثة من نطفة فسحة بضيئ وجهها

وتنضم أصابعها بمجاهيل صغيرة تنحرف عن نفسها

وتطير

بأيدينا نرجم الدائرة ثم تتكور على حافتي خط

مستقيم

أنتم هي أنتم هللوا لي أنا القمر الأجرب الذي

حروف متفخة

يتدحرج على سجادة سوداء. مصطحية صقيعي
وبالونات مجاهدي كسيحة كالزمن أزحف إلى
مواطنكم المهجورة. بأيدينا بأيديكم بقليل من
أعضاء النهاية نقصد الأغصية وطاولات تورطت
بالشكل... تستدير مثل الملائكة تكور السداجة
نرج للمكان.

المقوسة أنا جمهور أخرس

المقوسة الوحيدة تقرب ظهرها في مرآة الساء.

وانت أجنحة دجاج يقرقر فقط.
نرجم الطاوله وبقليل من التصنع نتحلّق حولها.
بأصواتنا السخينة نرمي أشياء - يمكن تسميتها
حطياً - في المعجزة

التي نخشى أن تنطفئ، في الرأس.

أين... أوه... معجزة في الرأس

مستعينة بحروف متفخة أكب. المقوسة المجنونة

تعلم بأن تستحم بدم الحقوة لائنة عما لا يلود به أحد





فرقة أحلامك
تجمد على صدري
العالم كلب مات

كما يجب

- ٥ -

يستعير الشحاذ
بدلة عمله
من بيت الخيران

- ٦ -

المستقبل
أرتب مدني

- ٧ -

الحزن باب
الفرح نافذة

- ٨ -

ما أطول الشتاء
هكذا قالت شجرة التفاح
ما أطول الزمن
هكذا قالت شجرة الزيتون
الأرض لا تقول شيئاً
من رآها قشاً يحترق.

- ٩ -

لا شيء يعني شيئاً
الحياة شخير النسيان
واللغة ليست أكثر من خط سيء
يلعط في رأس خاوي
وأنا أول كلمة
تخطر في بالك
يا قاريء. □

- ١ -

يقف الجرس
يخبط الباب بيديه
بقدميه
برأسه

لا أفتح له
أقول: ريع عبرت

ويقول الجيران: انظروا هذه المجنونة
تعدو حافية وراء لا أحد.

- ٢ -

الليل حصني
لكن عندما أمتطيه
لا يصهل صهلاً مشرقاً
كما يجب

وإنما يرميني من على ظهره.
وبأنفة قلّ مثلها
يلتهم حشيش الضوء.

- ٣ -

رجل
موجز رجل
قوس قزح بلون واحد
يقعي وسط الغرفة
كطاووس

- ٤ -

ما يصم أذني



علي المقرري

شاعر وكاتب من اليمن



في انتظار الحرب

أحدثت بصمت

■ ١٩٩٤/٢/٣

في انتظار الحرب صار كل كاتب أو أديب يني في جبهة... لا وقت لديهم للصمت أو للكلام. يتحولون من موقف إلى آخر، وسرعة حائلة لا تفوقها إلا سرعة كتابة الفصائد المعوية. ويمن أقل، يلقون ذكوتهم... ويقلمون عيونهم.

يستبدلون وجوههم بصور الرئيس، وفصائدهم بعبء الدولة

أشعل الوطن حريق عن نفسه، كانت الأولى عام ١٩٧٢، والثانية عام ١٩٧٩. وكنت ما أزال أجلس على كرسي الدراسة... فجل ساجس إذا قلت الحرب من نوعها، هذه المرة، فوق دنابة حرية لم ساكون مستقياً حياً ونبطاً في أحادي كثيرة؟

يدورون في الحرب شر لا يد منه ويتجهون إلى

أحدها
أما أنا فأحدثت بصمت فضح لكى لا أنهم بالصمت أو بالكلام، وأجلس أنظر

كأنابدها

■ ١٩٩٤/٢/٢٥

يرحون البرع بوقوع (وثيقة العهد والاتفاق) في مخار. وأنا لم أشاهد التلفزيون

الحرب لوها إبتهاج. ما الذي سيفعلون؟

لا وقت للفصائل أو ممارسة الجنس في صمتها، لا توجد أنى يمكنها أن تقول: «مساء الخير»، أو صباح الخير، وقد بدأها للمصاحبة بقوة شتم الرئيس أسهل من معازلة امرأة، ويع الله أبسط من بيع قارورة خر مغشوشة.

ما هذا الكلام؟ إلى حد، أنتظر الحرب، وكأنها بدوتها.

لم تفصل وجهها

■ ١٩٩٤/٢/٢٦

متد أن توحدت سلطة شيال اليمن مع سلطة جنزبه (٢٢ مايو ١٩٩٠) وعيوننا على نثرة أحبار التامعة ليلاً. يتحدث التلفزيون عن التفاوض العلمي

للسلطة فتعطف عيوننا ونشام. ونسمع أصوات الرصاص من مخرج قنابلنا. شتري الصفح فيبعتنا: أزمة بين المؤتمر الشعبي والحزب الاشتراكي. أزمة سياسية. اختيال قيادات حزبية. المحالطات الجنوبية، المحالطات الشاذية. إختخابات ديموقراطية. رغبة في الضم والإحقاق. مخابرات إعلامية. عناصر في تنظيم المهتاد. شهداء الحزب. وقف المهاترات، إشتاكتات عسكرية. وثيقة العهد والاتفاق. ضحايا الإشتياك. إختطاف سبيلح أجناب. زيارات سرية. عملاء للنفط. إختطاف طيارة. عملاء للدولار. عصبان سلفي. تجريم الأفعال. تجريم الاعتقال. إعتصام جامعي. الرئيس يهد: الوحدة أو الموت. للثلب يصرح: تريد الوحدة والحياة وليس الوحدة والموت. أجمية تبعيد الوثيقة. إغصاليون وعضلاء. وحدويون شرقاء. عطيفة شعولية. أسلحة كيميائية. الحرب قامت ولم تفصل عن وجهها أثر النوم. ليست هذه هي الحرب. الحزب هي ما تنتظره الحرب هي الانتظار.

بين سبعة جدران

■ ١٩٩٤/٢/٢٨

ذهبت هذا المساء إلى الصحبة لأسلم مواد القسم الثقافي، وأحتج الكالعة على التغيير الذي حصل في مواد عبد الأسرع الماضي، حيث استبدل ببعض المواد الثقافية التي قدمت مواد أخرى، متشاكلاً على الذي قام بهذا التغيير. توعدت - كالعادة أيضاً - أن يقول لي المسؤول في هيئة التحرير:

«التقصيدة التي تمنح عليها رالعة وكاتبها واحد من أصحابنا، وأنا شخصياً قد قرأتها وأجزمتها للنشر. أما الموضوع الذي نتحدث عن دور الأب والابناء في الرحلة الزامعة فلا اعتقد أبداً، أبداً، أنك تعارضه»

وأرد عليه (هو الذي له علاقة له بالأب، من قريب أو بعيد أو وسط) قشاكلاً: «هه... أنت الذي أجزت هذه المواد!؟»

مبهر رأسه بالإيجاب ظناً أني قد أكرمته على ثقافي وتخصصي. وسمعتي كمنحر ثقافي مسؤول عاً ينشر في القسم الثقافي.

لكنه هذه المرة رد عليّ وبسوة: «السنيا حرب وأنت تكلم عن الشعر



عرف ولَّى الله، واسمه الميثمي والفلسي،
على لوتار الروح:
وما بين ظل اللحى وظلاله
ضل المتيم واحتذى بهلاله
وفجأة جاء السهرودي، سراً، وجلس على
كرسي في دكاوتي وباح:
«قل لأصحابي رأوني ميتاً
فكوني إذا رأوني حزناً
لا تظنوني بآتي ميت
ليس ذا الميت والله أنا».
تركت حينها ثقافتى وجعلى، وكلامي وصعبي.
وأمل وبأسي، وفقدت لكلك متجهاً إلى الله مع
أول باس.
بعد أن وصلت إلى اكتشفنت أتني بدوني.

أكثر دراية بي مني

١٩٩٤/٣/٤

بدون مقدمات قلت لرميل في العمل: «أنا
أكبره الحرب، فعد علي بقوله: «أنت لم تقرا
خيمارا». فأكذبت له المكس، وإنه هاري بسيرة
خيمارا وروسته لخميمة إلى أمه حامية تلك
الرسالة. شي يتكلم فيها أسد كصالح وكناه يجلها
معل

قال رميل إنه لا مد من استلهم عيمار
ويشكل عصري، وإنه متأكد بأن - رغم الكلام
الذي قلته - ساكون أول من يحمل السلاح دماعا
عن النفس، على الأقل، لأن الإنسان، أي
الإنسان، - في اعتقاده - لا يمكن أن يشاهد شخصاً
يريد قتله يبتغي ملا مقارعة.
صمت، وكلمت بيتي وبسي، قلت ربما يكون
كلامه صحيحاً. ويكون أكثر دراية بي مني. ثم،
ما علاقتي أنا بالصوفية، والله، ولما أنت وأنت
أنا، والظالم للثقل كخرقة الدجاج
ومدعا الحرب - كما يقال - هي الخلاص في
وطن ليس لنا

ما الذي سيخبرني؟ أهلي في القرية، والقرية
تقيم - الممثلة - بين مصكر واللواء الثالث
مُدعم ومصكر (خالد بن الوليد)
سعود فرقة «الطريق» إلى الشمل. وسعود
إلى الاستيعاب: تنغمري كالوجع يا أحفادنا
البيلاء
والثل الشعبي يقول: «من لقي صاحبه دعه
ولا وقت له: «يا ساه ارحمني»

والشعر؟!

سأله وبسرعة

- هل انفجرت . ٤
أجاب:

- تجددت الاشتباكات في (حافظه أين) بين
(قوات اللواء المقاتلة التابعة للرئيس علي عبد الله
صالح) والكتيبة (٣٦) التابعة للحزب الاشتراكي
وبدأت مواجهات في (حرف سفبان) بين قوات
(اللواء الخامس) التابعة لعملي ناصر محمد وبين
قوات (لواء المدرعات) التابعة لعملي ناصر
الأحمر. وتدعم (قبيلة بكيل) اللواء الخامس
وتحاول أن تساعد على العودة إلى عدن.

شركة وتخرجت من الصحبة. ركبت باصاً
وعدت إلى البيت الذي كنت قد استأجرتة قبل
خسة أسابيع. هذا البيت لا يبعد عن أحد
المسكنات أكثر من مائة فطة

أجلس الآن منتظراً الحرب في غرقتي بين سجة
جدران، جدار أملي وجدار خلفي، جدار على
يمني وجدار على يساري، جدار فوقي وجدار
تحتي. كما الجدار السابع فهو في.

اكتشفنت أتني بدوني

١٩٩٤/٣/٣

في (مقبل) مركز الدراسات والبحوث جلستا
نحو (الوقت) وملكوا الكلام سفي إلى الليل.
عبد العزيز المقالح، عثمان أبو شادي، محمد
الحوري، وجاء بعدي خالد الرويشان، شوكت
الريبي، شاكرك خضيبك، عبد الفتاح عبد الولي،
علي المحضرمي. و... لا أنذكر

جاء فضل خلف جبر ومعه شخص يلبس
الأبيض ويده وعل رقبته مسبحة نية تمتد
إلى ركبتيه (مرة قابلت مع صديق لي في شارع
جمال واحدا يشبهه قال صديقي عنه أنه سجن في
السجن المركزي فترة طويلة بتهمة شرب الخمر.
وتخرج من السجن مصغفاً). وقدمه لثان لنا
كمصغوف فأن.

قلت لي: «فرضك يا رجل، أصرب من
بيانات الحرب وحرب البيانات إلى بيان الله
بيني أنا، هو أنا، أنا هو. أنا. هو. أنت. أنا
أنا. أنت. أنا أهلاً وسهلاً،
صحت لحيتي. جميل. تمام. لم أحلقها منذ
شهر ولن أحلقها بعد اليوم. أنا هو. هو سري
وأنا سره هو قتل وأنا قاتله



كما يفعل جمال الفيضاني

١٩٩٤/٣/٥

إذا انتشر الوضع شلتغل مراسلاً حربياً مع أبة صحيفة أو مجلة خارجية. فرصة. أعود بعدها لكافة مذكرات وقصص وروايات ومقالات عن الحرب كما يفعل جمال الفيضاني بالصلب، فلا هو أحسن مني، ولا أنا أحسن منه.

حتى إذا تعلمت وصولي إلى مواقع المارك عالم لا يجم. سأكتب التقارير الصحافية وأنا في غرافتي سواء كنت نائياً أو صحياً. سأخترع أحداثاً وأوقع عليها، وأكتب تصريحات وأقبي، كله على الحساب. ولكن كيف سيكون وضع البثوث، والبريد والمخاطف؟ الحرب فادحة على أن تنوي كل هذه الأمور، وقد أحصل على فرصة عمل أخرى وأشعر عرشاً حمضوب، صد أي طرف، عبر الإذاعة أو التلفزيون أو الصحافة أو الكروموس أو المسجد أو لشروع أو في لسوب والصدف والديكتاتور في نبح الحمر الشدي والأحس والمطر والكلابيك) والجيش وأرجع جليسات (مقاتل الفتن)

إذا القبح الوضع ونفت الحرف من يومها، سأكتب بيانات مع كل الأطراف والمراكز. وضد كل الأطراف والمراكز ولكن بين قيت الدمع بالدولار، طبعاً.

أما الشيء المربع، حقيقة، فهو كتابة الفضائل المعروفة والأفنية، والتي سادها تعمل الجهايمير على بكرة أيها. وتذفع باستنام إلى الحرب ضد أصابعهم

أشتغل عمارياً في الجبهة، تاجر أسلحة، وسبط سلام، جاسوساً، مهرب وطن، متفراً، رجل دين، رجل دنيا، رجل لا دين ولا دنيا، أي شيء.

ولكن صفنا لو لم نتم الحرب من نومها مبكراً... وتأخرت أكثر من اللازم؟

عطش لنقتال

١٩٩٤/٣/٦

ما الذي سألته إذا لم نتم الحرب، بعد أن نيات لاستبقاها إلى هذا الحد؟

هل أقوم أنا بتفسير الوضع شتلاً، انتقاماً من قذرات إعلام الحرب المتخمة؟ أم أبحث عن بلد آخر أستطيع أن أصارب فيه بعدما اكتشفت قدراتي خلال هذه الأيام؟

فرميا احتاجت طائفة أو حزب في لبنان إلى عمار أصل مثلي، لم يسق له أن يدخل الحرب ولو من البعدة.

هل هناك رغبة في تجديد فكرة الحرب الأهلية اللبنانية وتحولها من يرفوات أولية إلى حرب حقيقية؟

ماذا عن الصومال؟ لقد اكتشفت أن عروفا لي في قبيلة صومالية. وربما أكون أنا عرق عروق القبائل الصومالية الباسلة. هل تحتاج إلى القوات المصرية؟ أم أن القوات البوسنية هي التي تحتاج إلى أكثر؟

وأفغانستان. أي فريق يحتاج إلى هناك؟

قرأت مؤرخاً أن عبد الله أوسلان قائد حزب العمال الكردستاني صرح أن هدفه الآن هو رفع عدد القتلى من ١٥ ألفاً إلى ثلاثين ألفاً لمواجهة تركيا... هذا حلم... يحتاجون إلى في كردستان، وأنا لا أفضل غيرهم، فإلى جانب الحنين إلى الأممية واليسار هناك ما هو أهم، فهي صفوف حزب العمال الكردستاني العظيم عماريات من طراز جديد يشاركون في صفوف جبهات القتال، وأنا أكبر المتعطش إلى القتال

عمل المصوم، إذا لم يتغير الوضع عندنا فسأبقى أنتظر رسالة على عنواني: (صنعاء - ص. ب ١٢٣٣١) تطلب مني أن أأخذ حلالاً إلى جبهة الحرب

لن أقتلني

١٩٩٤/٣/٧

ما هذا الكلام الذي يشق القتل؟ الحرب لا علاقة لها بالإحساس لكي أكتب عنها

ما هذا الانتظار؟ أنا لن أحارب. سأقتل الباب جيداً وأضع عصي

الحرب مهنة لا أجهلها. لا تكتسب إلى أيد القطة، فأنا لن أقتلني □ (صنعاء)

آخر المقاتلين

غازي الذبيبة

الأرض

إنه القول الكسح الذي يترص بالرصاصة
التي لمحت في حدائق البكاء.
إنه غول الصبح الناشز، حتى التقي، يحك
أنياه في جفوان البتة، ويروب مسحوباً بالنزع
واشبه الأمور على التشاير، بغولتهم

قاتراً يدخل جيب الأشفاق،
بارداً
متربحاً، يشرع صدارة للعبار
ويتغنى رعايقه الطائشة
يتغنى من عظام الماء وزواجر البحر
لدمع مع أرق كساح، يدخل من مجوف
أسماع، إلى صلعه مشوارع لسمية، ليرقص
روح من حلال

إله
حدا
إذا
من الترحس
هذا العاين السلط، وهي تدخل إلى صواد
فيل، وتسبق الحذر.
حدا
لأنه

ستسقط الحسفر الأله إلى الفضاء
الأرضة
متوقفة الشوارع المزدانة بالباسطير من
المشي.
ستكرر المدينة انعطافها في حوادث السير
ستبقى العيون قداساً... ساعة القبول
العاث

ستبكي الخطى مشائير نهروا الماء بأقدامهم.
ستفحك الخطى من مقادير يرفلون
سالمطواري، وهم يسترجعون نقل أماسة
سواعدهم المقتولة، وهشاشة شواربهم الكثة.

حدا
من
الاشغال
هناك
هذا الرجم... من التروا. □

[بكا]

■ قد عمل القصائد الموشاة بالسائلي،
أصابعه، وأطراف الحاضرين بخلسة الشحن المتورد
على باطن الحدود، وهو يقول لم فيما زمان
الوصل، بالأ...
كان الشئج بأرجائه يرتفع.

وكانت يرك من الحيرة تفوق في تضاميل
الآه، ثم تلوى على الأوف متعبة من حضور
الجيرل القتل، عبر شوارع من زمان، تمذلت
خصرة أفعالها الشجرة فوق الأسفلت وصامت
من الشباب على حيرة الضحك الذي أبقتشه
الدافع، والطيور القولاية للطفوة المتأخر.

لقد تربعت الكايات
كل الكايات كانت واقفة، قرب تزيب أصغر
على الإنكباب طويلاً على ركنه
وهو في البركة الآن يتجلى الحرف المهشم
والعويل ويأتي لروحاً لآله

راحت السفة في القحيح الذي تطاول
ماحوراً
راح هو في سرفة ذائع إلى قفرو الوار
تدفق في ديق حائر، والنصق المربع

كان آخر المقاتلين عند أكياس الرمل المذاهقة،
يطلق الرصاص الذهبي، يستند إلى حلق
المدنية. وقد طوّقت عنفها المترص بالسخام،
وأعيرة الصامت المكالمة
كان آخر المقاتلين ينفع في سبلة سدتيه،
فاطلقت العريان برصيفها إلى رأسه، لتبال فيها
بعد جسيمة مهشمة على وقعه البليد، وهو يفتح
أوربت القحل العقيم، بالموت

[صحك]

ثمة انفجار أكيد بالمحاذاة، يستند قائمته على
جدار بارو وروصين
إنه الضحك المفلق... أسير الرصاصة
القاتلة
إنها اضلالة المضحك، من قمقه المهشم إلى
رأس القول، الكسح... □



عماد العبدالله

الشهوة المحروسة

في الطريق الى المعرفة



والخاطر. فلقد كان لصندوق الفرجة وقع ساحر على عندما كنت أثبت عيني على القالب للفرج على الصور الملونة داخل الصندوق. وبقي القالب الباب أهمية مرمزة عندي ابتداءً من إدخال المفتاح فيه وصولاً إلى التخلص من خلاله عند هذه المناسبة أو تلك. المصور الأرميني بدوره عندما كان يغطي رأسه بالقماش الأسود للتصلي بكاميرا التصوير القديمة من نموذج الحسنيات من هذا القرن، مقدمة لالتقاط الصورة، كان يترك في أحاسيس متوترة تتراوح بين الدهشة والخوف والسحر والأعمال المخارقة. ومن المشاهد التي ما زالت رؤيتها بالنسبة إلى ثثير مشاعر متشابكة من التوتر والرهبة والتشويق، مشهد الكهف، خصوصاً في السهبا، عندما تصور القلعة باب الكهف المظلم تطل من وسط السواد الطيق، عتبات مصيبتان! السر في القالب والسر في الشر القديم المجهور، والسر في الكهف والخفرة هي الأخرى سرية. ويقال في أبحاث والحياة بعد الموت أنه في بعض النيات المؤقتة، يجبر الشخص الذي يعود من الموت! أنه رأى نفسه يجتاز نفقا ما!

السر في البئر

إذا اعتبرا أن السر في القالب، هل يدعنا ذلك إلى القول إن الشهوة في القالب، وإن الشهوة بالتالي هي خدعة السر. وإن العروة الشبية هي الرعية العارمة في فضح الأسرار؟ لكن ماذا عن الشهوات والصور والفروح ودلائها حسيا يورد إبراهيم عمود في كتابه «الجنس في القرآن»؟

يقول المؤلف إن مفردة جنس غير واردة في القرآن بالعنى الذي تتداوله اليوم ومع ذلك يحاول تقصيها من اليونانية Genos (عرق) والعربية Genese (تكوين) والأرمينية Gum (امرأة) وصولاً إلى المفردة العربية (جن) حيث يقول: «وب سمي الجن لاستدراهم عن الأبصار، ومنها سمي الجنين لاستدراهم في بطن أمه» (ص 46).

وهكذا يعتبر المؤلف أن بديل مفردة جس في القرآن هو مفردة فرج حتى لو اقتصر الأمر على التعامل مع مفهومها الأثوي واستبعد الإنسان (الرجل) من فضاء المعنى للتعليق به حيث اعتبر (الفرج) في الثقافة الإسلامية دائماً خاصة أنثوية

الصبر. كان هب وبعض المحاضر من مسكن الحى الذي كنا نتقن فيه، يوصوننا أننا عندما نجد أوراقاً من كتاب جزء عم أو ربيع ياسين (وهي أجزاء مطوعة وميرة من افراد الكريم لتعليم التلامذة في المرحلة الابتدائية كانت موجودة بكميات كبيرة، بخلاف نسخ القرآن الكاملة المحدودة والموضوعة في البيوت على محضلة من القماش في مكان آمن وخاص) مرققة وصرمية في الطريق أو المنزل، أن نساخ إلى التفتيش عن أي قنب في أي جدار لنضمها فيه، وكانت تلك الأوراق، على الأعم الأغلب، صفراء هشّة وسريعة التلف.

ولعلنا كانت تسحرني تلك العملية، فالأوراق أو التلف مقدمة، ويجب على أن أجد التجويف المناسب أي التجويف الكثير العمق والشديد الظلمة الذي لا يمكن أن نغتنق إليه بد. وما زالت المعجرات إلى اليوم تثير لدي مشاعر عاصفة لا أجد لها تفسيراً. وتختلط في مناضلنا مشاهد من الطفولة

وفي لحونه إلى تفسير كلمة فرج سهب إبراهيم عمود في شرح القدرة عبر تقنية قلب الحروف فيورد: وكلمة (فرج) عرفت بأنها اخلل بين الشئين، وما بين البدين والرجلين، وتشير إلى غير المسدود. والفرج عورة. والفرج الثغر المخوف، وهو موضع الخلفة. أما كلمة (خفي) تشير إلى ثقب ارضي يتفجر منه الماء، وإلى ما هو مقعر. والفجر في آخر الليل ويشير الفعل (فَجَرَ) إلى الفسوق، والفسوق مرتبط بالفرج وباشتهائه. أما كلمة (زَجَفَ) فهي تحصل عند حصول اضطراب في فراغ، أو لوجود فراغ بسبب اختلالاً في التوازن. وكلمة (جرف) فهي الأخذ الكثير، وهي تخلو من صورة تحليلة لفعل الوطء. وكلمة (جَفَر) تعني البرز وعلاقة الجفر بالفرج واضحة هناك (ص ٥٨ و ٥٩).

وفي مكان آخر من الكتاب يقول: ولصل المرأة التي حرضت آدم على تناول الثمرة المحرمة تكون (حاضنة) الشيطان الأولى لأن فرجها هو الفراغ الأكبر والفتن الأكبر، وهو الذي يمثل الجنس المطلق وبجاء الغواية الأكبر. ويبدو أن آدم عندما (عرف) امرأته (بداية المعرفة، بداية الجنس، بداية الخطيئة) لم يعرفها إلا كمخرج (من حلال فرجها). ومن هنا قيل ويقال حتى الآن إن الشيطان امرأة، وأنه سكن فرجها، ولا بد من جيشة عسقية طغسية تطرده كيف يتم طرد الشيطان من الفرج قبل الجماع وأثناءه؟ يبدو أن ذلك يجري بسببه عدة عوامل: القرآن! (ص ١١٨ و ١١٩) وعن عملية إقصاء الشيطان وفقره يهدف إرنست هتمرد وهذا نقراً مثلاً في أكثر من مكان، ما قيل وما عاين على لسان النبي محمد السلطة المرجعية الأولى في ذلك: «بينني وبينك حنين حزين يأتي أهله: سم الله، اللهم جنسنا الشيطان وجنس الشيطان ما رزقناه» (ص ١٢١).

يخزي إلى الإمام علي بن أبي طالب كتاب اسمه «الجفر» ويتداول بين الناس اختياره، ينطوي على نبؤات وإشارات لغوية رمزية تفسر، حسب اعتقاد بعض الأوساط، الكثير من أحداث الحاضر.

وفي لسان العرب (زفرج): الزهوج أصل كزب النخل، وكرب الأرض يكربها كرباً، فلها للمحوت وأثرها للزرع وهي مكروية مشارة (استمر). وهنا تعيد المفردة السائدة التي لم ينطق أيها إبراهيم عمود من الثلاثي (زف- ر- ج)، أيضاً معنى المحرت مقدمة للزرع. فلا تبعد القدرة السائدة عن معنى (فرج)

كذلك تصادف كلمتي (فرج) و(كرب) متلاصقتين في عبارة

«فرج الله كربكم» والمقصود هنا ذهاب الغم. والعودة إلى بداية المقالة، حيث يكون ملازماً حسب قول المجازر وصبايهم، وضع أوراق كتب عليها كلام الله في شقوق الحيطان وثقوبها، نود ما جاء في لسان العرب، ويغيد اختصاه الحدود في اللغة العربية بين الشق أو الثقب في الحائط والثقب في الجسد الذي يستدعي البسملة قبل عملية الولوح، عبر مفردة (فرج): «والفرجة بالضم: فرجة الحائط وما أشبهه، يقال: بيننا فرجة أي انفراج».

هكذا أي اتساع يفدومنا للقلق ويستدعي التحرز، ففي لسان العرب جاء: «وفي حديث صلاة الجماعة: ولا تذروا فرجات الشيطان، جمع فرجة، وهو الخلل الذي يكون بين المصلين في الصفوف، فأضافها إلى الشيطان تفتيحاً لشأنها، وحالاً على الاحتراز منها، وفي رواية: فرج الشيطان، جمع فرجة كظلمة وظلم».

في ألف ليلة وليلة سرايب كثيرة كنوز مرصودة، وداشياً ثمة تحتل وتساوئ تدخل في الموضوع. فمن ناحية هناك طلسم على باب السرايب تنغي قراءته وحل رموزه، ومن ناحية أخرى يجب على المرء قول بعض العبارات أو معارضة العبارات والخوف المكتوبة، ببيانات أخرى.

على مقابر القراصة المعلقة إلى الأبد، وجدت الحروف اهروعينة مسرورة بكثافة في عمودية تهديد للأحياء بعدم فتح القبر أو حرقه كقول الأماني: ونفراخ تلك الخمل بين أسلوت التحذير وأسلوب اللغات الحروف، الكتابة، التعاويذ، حذر واقفة في وجه للشيطان والمقدس في الخروج والدخول، فضاءات متداولة ومعايير بينها للتنقل والانتقال جني ألف ليلة وليلة هو الآخر أدخل إلى القمم وختم عليه بختم النبي سليمان.

ووظيفة ختم النبي سليمان، هنا، واضحة، حيث إن أي شيء يتعلق بالنبي له صفة قدسية، وكلامه أو كتابته أو أي شيء يعود إليه، يفيد معنى اشتغال سلطته، وهي في حالة الجني توسع لترسم شكل السيطرة الحسية على الجني، حيث تتكرر اشتغالات السلطة القدسية في الخيال الشعبي لتشمل ما هو مرئي وغير مرئي، المثلث والتشجد والفراغ والمثلث دفعة واحدة.

الفرج، الفراغ، الكون، فروج السماء، الضوب السوداء.

إذ نقف على حافة الجسد، إذ نقف على حافة البشر، إذ نقف على حافة القمر، إذ نقف عن حافة النوم، إذ نقف على حافة اللبنة. لا يبقى علينا إلا أن نقفز؟! □



• الجنس في القرآن -
• إبراهيم محمود -
• رياض الرض لكتيب
• واشتر - بيروت -
نوفمبر ١٩٩٤.

كل شيء على ما يرام



السيدة بالتعجب.

«مر وقت طويل.

قالت ولأنه يعرف ذلك، فقد أدرك أن كلاماً آخر خلف الكلام!

وحسنًا، همس لنفسه ثم قال:

«وما أهمية ذلك الآن؟

ولم يلتفت.

قال حاتم وهو يبحث عن منتج «السمريوت» الذي كان يدرسه (ينتج ويطلق من «تكة» وأخرى وشيئاً حاداً).

كان ذلك بعد العصر وكادت المرأة وأنها حطت على عاتقها، وهي تزداد عجباً لشده العظيم بالتلفزيون.

قالت بربطع أكثر حدة.

«أفس قالت لني شيئاً.

الفت، فزادها مهيباً للخرج.

عاد بوجهه، وعادت أصابعه لمهمتها السابقة، وعاد التلفزيون لوشيشه الحاد. ومرة أخرى همس لسه (جسام)، وظل صامتاً.

«أفس قالت لني.

فصرح:

«ما لنا وألمك الآن؟

وأخذ يرتجف، والوشيش يعلو، لكنه أصاب بدهو.

«ألا تعرفين أن الأمر لن يظل سراً إلى الأبد؟

وصمت في انتظار الكلام.

مر وقت أكثر مما توقع. التفت فرأى عينها غالمتين، وأستابتا مفروزة في شفتها السفلى.

كان ثمة منطق واضح في أسئلته، وكانت تعرف ذلك. لكن الأشياء لا تنتهي تماماً بقرار ما، فقد مرَّ على انفصاليه السري.

شهران، إلا أن الأخيرين ما زالوا يعاملونها كزوجين، حتى هما يصفان ذلك بين حين وآخر. يشاهدان الأحبار معاً، حيث.

التلفزيون يرضي شاعداً عابداً في الصلاة الصليبية. وقد يسكب أحدهما للآخر شيئاً من القهوة إذا ما التفتيا مصادفة في المطبخ.

لقد حدث هذا عدة مرات، إلى الحد الذي جعل كلَّ منهما يتبادل عن تلك المصادفات! أطفأ التلفزيون واستقدم شير إلى عرفة.

التموم. يبدل ملابسه وعاد. نظر إلى وجهها وقال بحياد:

«حياً.

مكثا في الخارج ساعتين. كان يتوقع أن تذكر أمها، لكنها لم تفعل.

عادا.

فتح الباب، فسقطت ورقة صغيرة على الأرض. تناولها وأغلق الباب. سبقت إلى الداخل وأثارت عرفة اليوم. راحت تخنع.

ملابسها بدهو وهي تسرق بعض النظرات إليه. كان يعرف جيداً أنها تراه على صمعه البالغ أمام الحسد!

هبطت يده إلى جبهه. نظر إليها ثم ناولها الورقة. خطفتها وحذفت إليها شمع. لحظة ثم رفعت وجهها ونظرت إليه حرج.

إلى الصلاة وأشعل التلفزيون. كانت أكثر من قات تعرض حال الدنيا، لكنه لم يستعرب إلا قليلاً. ترى من هو الذي اشتاق.

يوسف ضمرة

فارس من الأردن

قصتان



إليها؟ واشتُت إليك! انضض صجاء وعاد إلى غرفة النوم. كانت جالسة على حافة السرير، وهي تُعسك بالورقة الصغيرة، وقد تأثرت حولها بعض الرسائل والصور القديمة، وعيناها تنقنزان. وقب أمانها، فأبلدت الورقة بعض الشيء. مَذْ يده قفرتُها. تناولها وقربها إلى عينيه، ثم نظر إلى المرأة وقال:

- قد تكون لي

صيفت عيناها فقال.

- ألم تلاحظي أن (الكاف) ساكنة؟

بدا له أنها لم تدرك الأمر جيداً، فأضاف.

- أنظري.

وقرب الورقة إلى عيناها، وأشار بسبابتها إلى (الكاف)، ثم استدار وخرج، وظلت المرأة ساكنة على حافة السرير. تجاوز الصلاة، وعبر إلى غرته. ألقن الباب. جلس إلى الطاولة وصنع الورقة أمامه. تناول من أحد الجوارير اليوم الصور، وبعض الرسائل، وراحت عيناها تنقنزان.

الآن كانت السيدة تجمع بيده ما تثار حولها.

ويعد حينئذٍ لهم الرجل بيده ما تثار حوله، ثم ألقى بالورقة الصغيرة في سلة عند قدميه، وقام.

عبر إلى الصلاة فرأى المرأة تخرج من غرفة اليوم. جلس وصوب نفسه إلى التلفزيون موحياً بأن كل شيء على ما يُرام.

جلست على مقعد مجاور

مرت لحظات ثم التفت إليه وسأله:

- أهي الورقة؟

- في السلة.

ولم يلتفت.

- أهرقها؟

- من؟

- المرأة؟

- أي امرأة؟

والصمت، فابتسمت.

- صاحبة الرسالة؟

لم يجب.

حال ذلك الصمت، متراماً مع الصبح في الداخل. ثم لماذا؟ ربما استق السؤال عدها في لحظة واحدة، إلا أن الإجابتين لن تتشابها!!

تحركت على مقعدها لمح وكنيتها اليسرى متوترة أشعل سيجارة وأغمض عينيه. ميّزب الأ، ويده يده اليمنى، ويتحسب بأصابعه تلك الزكية الشبيهة باليد. وسقطب الأ. وجهها. شفتها. ثم يغنيان فتح عينيه فاندلأتا عراة القدم. سمع نثيجها فتقص وعبر إلى غرفة النوم. كانت الورقة في يدها. اقترت. رعت وجهها وقالت:

- ألا تظن أن رجلاً كتبها؟

- لا.

- لمة امرأة إذا؟

- لا.

اشتد بكاءها. قالت بصعوبة



- أرجوك!

حقق لي عينها أصابت بضعب بالغ

- ثمة رجل... أقسم!

الآن نضع معها كلها في حائل من الانتظار المملض لخلخال العصب الجميل على الوجه، وإرتفاف البدين، والشئام التي لا تشي شيئاً على الإطلاق ومن يدري! فربما حدث شيء من ذلك في داخله لكنه استدار بهذه. جرح. أحلق الباب فصرخت بغضب جارح.

- دمه مفتوحاً على الأقل!! □□

القنفذ

خلته

حزواً كبيراً... بوقعت خلفه ثم سررت بحجب بهوه. رفعت المصا بطه وهويت به عليه. كانت الصبرية موية ومخفكة. أحسنت بالمصا مريد عه كمي لو أنه كثر. تحرك بطه إلى بطن السور المغطى بالأوراق والأشغال. استبدت بي الروعة في بؤن جيب. لكنني نصف فكور أكثر. حركته إلى منتصف الحديقة الضميرة. جميع عده مررت. لكنني قد خرجت حبيب نفسي. ورفقت به بحدتي ودفقة. وحين بدا لي أنه سيبتفتح قائماً، انقلب وعبرك منسوب سعد، حملنا سلاطه ذراع المكور. لكنني مره أخرى متوقفة، عاد كل شيء. كي كان. بدا لي الأمر لعبة مأكرة. كيف أتبع ذلك الشيء بالطماينة؟ صفنا انتهت إلى الوقت، انحرقت أن موعده السليقة فأت!! حقلت على القنفذ. فربما كانت الأمور في تلك الظهيرة مستحقة! لم لا؟ صبح أن شهراً كاملاً مضي، إلا أن ما يحدث في العادة يتطلب يوماً ما. وطلب انتهى ذلك اليوم، وربما تكون العرصة دعت سدى!! هويت بالمصا على القنفذ، ولم أعرف ما حدث له بالضبط، فقد عدت أوفكر في المارة! لم أكن أعرف من أين تعود. كانت تحي في الصباح. تطلع من رأس الشارع الذي يعد حسي متراً. تعبر، تعشي عشرين متراً، ثم تتعطب يوماً وتنب، لتعود في الظهيرة واحدة أخرى، حيث يتلاشي ريب الحسد، وتتلثم الخطوات! إلى أين تلعب تلك المرأة كل صباح؟

لم أكن أريد عبر ذلك، فهي في النهاية شخص عادي. قائماً كالزلة التي تأخذ كل صباح ولديا إلى المدرسة، ومرافقات الحبي اللواني بمقدد ظهراً بوجه متوردة، وصاحب (السوبرماركت) الذي يخلقه ساعتين كل ظهيرة. فكرت من قبل أن أسأها، لكنني لم أقبل.

جاءت زوجتي من عملها. سمعت الباب الخارجي فالتفت. أبتسمت لي ولم تر القنفذ. سألتني عن المارة ولم أجب. عندما خرجت زوجتي إلى الحديقة بالقهوة، كان البهار في آخره. وكنت سمحت للقنفذ أن يستوي مرة أخرى، ليتمشي، ويتلشى ثانية إلى بطن السور. تناولت صينية القهوة قبل أن أخبر زوجتي، وأدفاً على ذلك الشيء التذكوري تحت الأوراق. ففت لها إنه قنفذ، وإنه لا يؤذي، وإن البعض يأكلون لحمه. لكنها تفرزت، ورفضت أن تشرب القهوة، ثم أصرت على أن تتخلص منه بطريقة ما. قلت لها إنني أقتله، ولا أعرف كيف تتخلص منه حياً!! ثم التفتت منه، ولست بالمصا فلم يتحرك. قالت: ربما مات. ولم يكن ميتاً. قلت إنه مفلن، وإني أوفه لو أراه. ثم حركته قد خرج واستقر. سألتها السكوت كي يطعن. جلسنا ويعيون عليه. كانت الشمس نعيم، ثم عانت. انتظرنا طويلاً ولم يتحرك. لم نعد نراه، ولم أعد أرى ملاحظها جيداً. كنا ندأنا ذلك الحوار اليومي. الحوار الذي بدأ منذ زواجنا. قررنا العودة إلى الدخان.

عد منتصف الليل تذكرت القنفذ فضحكت. ويبدو أنه كان لضحكتي صوت، فقد تحركت زوجتي وسألتني عما هي. قلت لها إنني أضحك. وقلت إنني أضحك لأنني تذكرت القنفذ، فضحكت هي أيضاً، وتلعت، أو... ربما تالت!!





محمد جمال طحّان

كاتب من سورية

العلمانية من منظور مختلف

دراسة

عزيز العظمة

مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٩٢

خاتم سليمان!

يجعل

العلمانية (مفتح العين واللام) من غير أن يتنه إلى ذلك حين يجعلها - بكسر العين - مشتقة من العلم. ولكننا - احترازاً لمسلطانيته - نستخدمها بكسر العين في هذا التحليل.

والعظمة - عموماً - لم يجدد العلمانية بشكل واضح، صراحةً يصفها بأنها حلة من التحولات تلازمها الديموقراطية والعدالة والحرية. ومرة يقول عنها بأنها الاعتدال حسب نظم لا دينية في الدين في الفكر والحكم والأخلاق. ويرى أن لها وجوهاً مختلفة تتركز في أن العالم جلة ظواهر طبيعية وتاريخية متصلة، وأن الأخلاق لديها تراثها بالتاريخ والوازع بالضمير بدلاً من الترهيب والترغيب في الآخرة. ولكننا نسأله: ما الصميم؟ ليس شيئاً يخرج عن الطبيعة والتاريخ ويتصل على المعرفة العلمية؟ أليست فكرة التواب والعقاب أكثر واقعية منه؟ ثم أليست العلمانية - كما يطرأها - شمولية للأخلاق والحريات، والعالم، عموماً كشمولية الإسلام الذي يحاربها؟ فهل قدم العظمة رؤية للعالم من العالم أشدّ تماسكاً من تلك التي يصفها بالبيئة والانتافرية؟

وهذه العلمانية - للحدود - خاتم سليمان - (طاسة الجبان) - التي تحتوي على جميع أشكال الديموقراطية والحرية والعدالة، أليست علمانية ميثاقية؟ ألا تعني استدلال دين بدلين؟

المزاج العلمانية مناقضة للإسلام والإسلامية، متطابقاً من فهم مسلم به لا يهي الفرق بين انهاء علماني، وإيمان علماني، وعقيدة علمانية، ولذلك لا يرى مساوي هذه العلمانية التي هي إيمان وعقيدة وليس انجهاً. وإذا كان الدين لديه، في أحسن الأحوال، هو مجالاً للمادة الشخصية المأزمية، فإن كلمة (علمانية) تميزت بالعمل لا بمازومه، وتشتق من العلم. والعلمانية لديه تعني العالمية الحديثة، ولأن أصلها اللاتيني يعني الناس لو العالم، وهي متفرقة من كلمة (عالم) لتنفذ علمية ياء النسبة والهاء، لتدل على انهاء نحو العالم، ثم أضيفت إليها الهمزة لتضيق الاصطلاح لتصبح (علمانية)، وحين خُففت صارت (علمانية) يفتح العين واللام، وتعني الاهتمام بدور الإنسان في العالم، بشكل مستقل عن الدين. في حين أن العلمانية (بكسر العين) تعني اتحاد المعرفة العلمية الطبيعية غوذجياً لكل أنواع المعرفة، ومعياراً لها، وإسهام المعرفة الدينية لأنها لا تخضع لمعايير العلم. وثباتاً لذلك يفسد تعبير «علمنة» ممتلكات الكنيسة الذي يورده العظمة ليبدل على ضرورة جعل ممتلكات الكنيسة ملكاً للعالم الديني، تعبيراً متطرفاً ولكنه يدل على

من الواضح أن المؤلف يجرّد الدين من الدين ليحرّرها من التراث الذي يرى أنه ومناقض للواقع، سابق عليه. وإذا كان التراث سابقاً للواقع، فهل هو - بالضرورة - مناقض له؟ وهل ينبغي إعدامه كله، وهل يمكن أن نستسلمه من ذاكرتنا، ومن ثقافتنا في حياتنا؟

لقد تساءل هذا السؤال - منذ زمن طويل - فيلسوف الوضعية زكي نجيب محمود، ثم اكتشف - متغصراً - خطورة أن نغير ظهورنا للتراث، وذلك لأنه مهم من أجل إنتاج المستقبل^١. فكأننا نسلخ العظمة. هل نستطيع حقاً أن نتجاوز التراث من أجل جعلها، وإله، وهو حيّ - ميتاً أم أليفاً؟ ألا تشكل مثل هذه الدعوة قفزاً على التاريخ في الهواء، ونحوها؟ للتفكير القومي الواسع؟ هل يعني إنكار التراث أنه غير موجود، أم أن ذلك لا يخرج من تقليد التهمة حين تدفن رأسها في التراب لتسلم على الواقع الذي لا غيب أن تراه؟ وإذا كان فعله التراث يثقلون في الدماغ عنه فعله أمثال العظمة يجالسون أن يجلبوا تراثنا العربي - الإسلامي إلى قيمة التاريخ، وهذه المحولة لا تخرج من تركيا وهو حيلة تريد أن تنسف الجذور لتبدأ من حيث انتهى الآخرون. ولألا انتهى الآخر؟ إلى علبات حقلية ومضغطة، هناك علبات أوربية، وعلبات أمريكية، وعلبات تركية، وعلباتي وعلباتية وعلباتية تراوح بين عمد أركون وعائد ضاهر ووزير العظمة^٢، إسلامية ومسيحية وملحمة، مع الدين وضد الدين ويعصر النظر من الدين، يترافق أصحابها بالتفكير والتجهيل أو التجهيل. أما العظمة فتريد ما أن تلطم بالتحسرة الأوربية - ألا تعدّ عملية تقليد الغرب في الملباتية المنجزة منذ عقود، تمسكاً بتراث الآخرين؟ أم أن تراثنا - وهذه - هو التناقص للواقع، وتراثهم سابق عليه؟ وهل ألفت أوربية الدين أم أنها أصقلت ترتيب حياته بالذلة وحسب؟

ما الملباتية التي يدعو إليها العظمة إذا؟ هل تنحصر في استخدام العقل وعماكة التراث على أساسه؟ وهل تطالب بإعادة السياسة من الدين (ولا أقول العكس)؟ الإسلام علبات إذا هذا العلب. هل تعني فصل الدين عن الحكم السياسية علبات إذا لأنها تستند إلى ما جاء في الإنجيل: «أعطوا إذا ما تقصير لتقصير وما لله لاه». ولتلاحظ -

هنا - أن أوروبا تفعل ذلك انطلاقاً من مرجعية دينية، ويأسر من النص. لم أن الملباتية نسي تجاوز القومية - التي يسميها العظمة شوفية؟ هي في عداد إذا مع العرب والداعمين إلى العسوية. هل تعني إلغاء السن؟ هي إذا في عداد مع المسيحية والإسلام. هل تعني إلغاء التراث؟ هي إذا في عداد مع التراثيين في العالم. من يتم صرح الملباتية إذا، حين تحمر الجميع؟

ألا تكون علباتية حقاً، وأقرب إلى الواقع، وإلى المنطقية... حين تفصل السياسة عن الدين بغلباتها، وحين تعزّز الروابط الوطنية والقومية بغلباتها، وحين تدعو إلى التواضع الإنساني الكوني بغلباتها، وحين تدين من التراث الإنساني الخاص والعالم؟ ولكن العظمة يرفض ذلك كله، كما يرفض أي حوار يقوم بين العلباتيين والقوميين والمسيحيين والمسلمين. ويرى العظمة في رفض التراث - شكلاً ونهجاً ومضموناً - حق إنه في دراسة نشرت له مؤشراً في مجلة المصرة السورية، يؤكد رفضه للدين «المكتسب الأمثل»، وهو لا يصلح ذلك إلا لأية تغيير ورد في الشرائع التي، ويصر على استخدام كلمات الملباتية والجميع الذي لا يأبى واحدة هذه الآليات في الأدبيات الغربية. ولكننا إذا أردنا التنبّه بحسن بنا ألا ننقذ في (التأطير). ونحن مع الأديان والمذاهب والانجهايات والفلسفات كلها ما دامت تعني من شأن الإنسان ويهدف إلى تحقيق حريته وتحافظ على كرامته من غير أن تحوله إلى رقم أو إلى وسيلة. وهل هناك مشكلة إذا انحلت صيغ الكلام على الديمقراطية - مثلاً - بكلمات، الشيوعية، التشريك، المشاركة، الاشتراك، حكم الشعب، حكم الأمة، الحكم للفقير... وما إلى ذلك من كلمات؟

لشكنا أننا نتخلف على تعبيرات صفة الحكم بين الدول، ولأن الصفات هي الأكل من التعبير عن الديمقراطية الكاملة، ثم نمارس علينا أسوأ أشكال الاستبداد، ونتمتع - ضمناً - على الخسوف صغارين. ونفعل صلياً ما نرفضه ظاهراً وهذا هو العظمة يترشح بين الإحجاب الملباتية والإعجاب برفضها، وما أفران متناقضان، ينتهي أحدهما بوجود الآخر. أما تلك

التأكييدات المطلقة (ثابت الوضع - لا شكافك عنه - ينتهي - لا بدبل...) فأنتها لا تصلح للبحث العلمي الرزين، ولو أننا نقفنا فيها كان بقوله العظمة نفسه حين كان ماركسياً، وقراءته، بما يقوله اليوم، لكفانا ذلك دليلاً على أن الرجل يدافع دفاعاً عقلانياً عن إيمانه للتحوّل، وهذا إلى أن نطش كل حتمياته الأبدية حتى لا نسمع بما قد تقول إليه أراؤك. ولكننا، مع ذلك، سلّمنا بضعف ما قبل بعيداً عن صاحبه. ولستأ نخفي ما الذي يجعله يعجب على الحوار الإسلامي - المسيحي، وينضم إلى صف نقصد الفكر الديني، ألا يقل ذلك لدى تشجيعه - كانت ولا تزال - تشكل أحد الأسباب المهمة لاستيقاظ الثغرات الطائفية ونظم الحوار؟

ويعصر النظر عن السياق التاريخي، بين العظمة الإصلاحيين لأنه يراهم موقفين بعيداً عن القديم والحديث، وهو فعل ذلك، مرة لأهم تراثيون، ومرة لأهم يتصلون على الفكر الأوربي بشكل جزئي. وأكثر ما يطله هو قولهم بأن «الإسلام دين رديء» (ص ٢٢٤)، ورفضهم للاتحاد كركب أوربية غير إرضائهم لثقافتهم. ثم يصر بأن الإصلاحية الإسلامية جئت نفسها في لحظة بداية (الإسلام) الفرائية والمحمدية وقلة الخلفاء الراشدين، بل وإلهامها مفسدين لا يمكن أن تتصالحوا هذا في حين رأى قبل قليل بأن الإصلاحية توفّق بين الأطروحات الإسلامية الأصولية والفكر الأوربي المعاصر، فبلى أي التوفيق مستد؟ وهل علينا - حقاً - أن ندين الفكر التوفيق لجره أنه لا يريد إقامة نقطة صرامة مع الماضي؟

إن إقامة التقفية، بهذه الحدة، هي التي تتلطف من فكر لا تاريخي، لأنها تريد بتر مكتوبتنا الأساسية لتلبس خوذة الغربي وتفكر برأسه

وتابع العظمة تناقضه للدخل حيث يقول بأن الإصلاحية الإسلامية، وفقاً لاعتبارات تقنيّة وضعية تحاول الحفاظ على مرجعيتها الزمنية - الدينية، قامت على أساس واقع عالمي وتسمية دينية لها. ألا يوضح هذا الكلام تناقضاً مع ما سبق؟ وهذا أحد السرايين على استخدام المصطلحات المضطرب في كتاب العظمة الذي يتحدث بعد ذلك عن نزوح علماني في الفكر والأدب بحيث يجعل الأقبالي - هنا - ينتهي إلى علم الملباتية، في حين أنه يصر - في التصول

السابقة - عمل أنه وجعل دين يمتني إلى الإصلاحية المأذنة.

وهو حين نتاج التجربة الكلية يصيب بمرض العلمنة على تركيا، ويشيد بفرض السور، ويمنع ليس الصيام، وباستخدام الحروف اللاتينية، ويمنع التجمعات الدينية، ذاهلاً عن أن مثل تلك التجمعات هي التي تبني عن وجود الديموقراطية في بلد ما - والتي قربها - دائماً - بوجود العلمانية.

هل صحيح لو أننا قلنا الحروف، وألغينا الدين من الدولة، وفرضنا السور، نصبح حضاريين وديموقراطيين وسنتين؟ أم يؤذ تغير اللغة الأب تركي المعاصر، من حيث إنه أسمى أدياً بلا تاريخ أو بلا تراث؟ إن الحكومات المعاصرة ما عادت تتوسل الدين، بل هي حكومات عسكرية لا يبعها التسويغ ما ذات نعمها العنصر، سواء انصرفت بما يوافق الدين أم بما ينافيه أو يأتى عنه. لقد تعاضل أنستوتوك عن مشكلات المجتمع ومكوناته، ولهذا نجد اليوم الأصوات الدينية ترتفع في تركيا من جديد. لقد مرص العلمانية بالقوة على جعل تركيا التفتوح الذي يبيع الأبخذى بالعلمانية. وقد وقع في الخطأ نفسه الحبيب بورقيبة في تونس، ولهذا السبب أيضاً - عادت دول الاتحاد السوفياتي السابق تنفض عن دساتيرها الكونية التي ظلت تحفظ بها حتى وهي في ظل دولة الاتحاد القسري - كما كيف تستطيع أن نجد فاروق بين من يفرض الحجاب ومن يمنعه؟ ألا يطلق الفريشان من أيدولوجية متحجرة لا تسعوا الآخر ولا ترقى إلى فهم حريته؟

ما الفرق، إذاً، بين هؤلاء وأولئك الذين يعمدون إلى إيهاد المرأة المعاصرة في كثير من البلاد الإسلامية؟ بل ما الذي يميز هؤلاء وأولئك من الذين مرقوا مصطفاً آخره لمرأة مسلمة ليجرد أنهم من أنصار فريق قديم قدم يافس فريقياً يتزأ بالآخر؟

المسألة، إذاً، ليست في تسبيح المصلحات، وإنما في ممارستها بشكل يتجسم مع الإنسان - في الزمان والمكان، بحيث لا تخرق تلك الممارسة - إنسانية البشر، ولا تهتمهم عشوائياً بأنهم مختلفون لجردهم أنهم يدون وجهة نظر مختلفة.

هل انتقلت تركيا إلى حال مختلفة عن حالتها لأن الدين غير عقلاني، أم لأنها تولدته - في الدجال والحارج - لبقى الوضع على ما هو عليه؟ وهل العلمنة هي سبب تنظور

الغرب، أم أن العلمانية هي نتيجة؟ إن ذلك الإصجاب بالعلمنة القسرية يخالف ما يهدب إليه المؤلف من أن العلمانية نتيجة وليست سبباً، ولهذا تنضّل لو أنه أعاد النظر في أحكامه التعميمية الإطلاعية، لقدم لنا كتاباً لا يؤخذ بالتطرف الذي لا ينجذ

وتريد أن نسأل المؤلف - هنا - هل كان التنظور الحضاري يحدث دائماً لأنه ضد الدين، أم أن الحضارة العربية إسلامية قبل أي شيء آخر؟ لم، ألا يدل الواقع على انتشار الحركات الإسلامية، وعلى أن الدول التي تتخذ من الدين مصدراً للاحتكام - ولو شكلياً - أكثر من تلك التي تتدرج في سياق العلمانية، من حيث الممارسة الفعلية - على أنقل تغديس؟ فلماذا التعميم والتأكيد والاحتكام؟!

ثم إذا كنا علمانيين، لماذا كل ذلك الصراع حول مشروعية العلمانية ما صمنا نعيشها فعلاً، كما يذهب صاحب العلمانية من منظور مختلف؟ أليست هذه المسألة في العلمانية هي التي تخلف ردة الفعل المنيعة والدعالية للفكر الديني السلفي - بملحق السلي للكلمة؟ وكيف يمكن أن نتقن السلم العلمانية إذا كان أحد دعائها يقول

وهو رغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خيالية، وإلى عقل ديني يبال في مجال الصراعات السياسية، ويتابع القول: وإن سيرة التاريخ الكوني أبهت إلى العلمانية (ص ١٩٧).

والمؤلف، في مواقع كثيرة يخرج أسلوبه عن الزرانة العلمية، ويكيل الاتهامات للآخرين، إذ نراه يصف محمد عابد الجابري والطبيب تيزي وحسين مرزوق وسواهم بأنهم المقتضين بأنهم نشروا صورة مزيفة عن علاقة الدين بالدولة في أوروبا استناداً إلى دروس تفوهها في المدارس الثانوية أو الابتدائية (ص ٢٦٧). مكملاً بملامح العظمة أندلده من الباحثين حين يختلف معهم في الرأي.

وبالرغم من ذلك كله، لا نعدم وجود إيجابيات في كتاب العظمة، منها: شمولية مصادر ومراجع، وتزويجها، وتمتد لأشياء. وما أن العلمانية هي نتاج فكر أوروبي، فمن الجيد أن نأخذ الفكر من مصادره وبلغته، لكنه - بعد الفقرة - لا يبرح صا.

لقد قدم العظمة مادة مثيرة وغنية، لكنه ونقياً يتصف لصالح فكرة سببية يستفها تشكك واضح، وإفقي منها ما يؤيد دعواه،



- (١) سبب الدين عبد النعاج، العلمانية من منظور مختلف في التشكيل المعاصر، العدد/ ١٩٦، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (٢) زكي حبيب محسود، تجديد الفكر العربي، القاهرة، ص ١٢.
- (٣) محمد أركون، العلمنة والدين، الفكر الإسلامي، عدد صابر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ١٢٠.
- (٤) عزيز العظمة، العلمانية، كسر البنية المشتركة، المشرقة، العدد/ ٣٩٠، ١ أبريل ١٩٩٢، السنة ٣/٢٢، دمشق، وزارة الثقافة ص ٨ - ٢٧.
- (٥) سبب الدين عبد النعاج، م. د. ص ١٤٧ - ١٤٦.
- (٦) من السطرف مسبارة، قراءات خلتلن لكتيب العظمة (التاريخ الفعلي لا تاريخ النص) حيث لم يجد (مسعود صاهي) ثمة في كتاب العظمة، ويشول: ذاته كتاب المعاصر والتشكيل، وإن يفقد دوره الريادي في تقويم مسار الفكر العربي المعاصر لكونه عتق في الثقافة، العدد ٥١/ ١٩٩٢، أما راجع الموسوي) ونعت حسوان (المعلمانية تمت مسطرق الإسلاميين) فلم يجد حصة في الكتاب بل يقول هو «سبب» كرهه كرامته و «براه» و «سبباً» للسور.. ومثلها - مثلاً - يتشوه.
- (٧) في الساقية، العدد ٥٤/ ١٩٩٢. وقد اعطيت على الدراسات مع إصدار البحث.

صدر حديثاً



رياذ راييس
RIAD EL-RAYES
BOOKS

ولم يتعامل معها بشكل موضوعي معقول. ثم إن مسحا لصادره ومراجعه حول الإسلام، يوضح فقرها.

إن كتاب العظمة غزير بالعلومات والتفاصيل، وصاحبه يتنحى بتهجية شكلية دقيقة، من حيث الاقتباسات والأحالات والتوليف، ولكنه لم يوقف كيا أرفد صاحبه في المقدمة، لكشف تركيب المجتمع العربي وآلية سياسته.

لعلنا نملك مشروعية الاكتفاء بما سبق لنصل إلى ما يشبه الخاتمة، محاولين العثور على علمانية جامعة ماثمة، تجمع التيارات وتحضن مشروعية الاختلاف والتعددية، ونتمتع بادل الأداة.

إذا كانت العلمانية تعني تقديم الدليل العقلاني الممكن على الأمر التبعي فيما يخص بشؤون الحياة، فإن من يخصص نصوص للمعاملات يختصا عقليا صرعا قبل اتساع الأوامر والتواهي، هو علماني. وفي الوقت صعب، فإن من يمتنع عن تعامل الحكم لقاعة عقلية، هو علماني ولا علاقة له بمن يمتنع عن ذلك لأنه يحرم وحسب. بهذا الجلس الإيجابي الفتح للعلمانية يندرجا تمازجها مع الإلهام

الذي يأمر باستخدام العقل، حيث يتطابق القرآن الكريم العقول، فضلا عن أن الإسلام علماني، لأنه جاء للناس جميعا، ولأنه تأخذ العلم ضم دائرة اهتمامه. أما عندما تأتي العلمانية على أنها النيدل الكلياني من شمولية الإسلام، لا بد إذا من التعارض بينهما.

إن نقول، كما تردد على مدى قرن، بأن الإسلام اشتراكي، أو لا علاقة له بالدولة، أو أنه علماني... بل نعتقد بأنه يقبل الاشتراكية، والقوانين الوضعية، والولايات للدين، والعلمانية، وسواها، شرط أن نقيه هي، ولا يحصل أصحابها ودامتها على تسليه أو محاربه أو الخروج على قواعده الأساسية التي لا تتجاوز الأطر العامة لحياته المدنية والحرية والمساواة... وعلى القرآن الكريم في طلب الحلال، واضعا بالمد الأغل للشيء سة وبين سواه. وفي أهل الكتاب تاملوا إلى كنهه سواه ميتا وينك ألا بعد إلا الله ولا نشرت به شيئا (سورة آل عمران، الآية ٦٤)

فعل يمكن أن تلتقي الفقهين، فليطبع مع الحرية الإسلامية إلى أن الحواشي هو نعم، ما دام القانون يحرص على إنسانية الإنسان

وأجسرا... إن ما يضاف بين فصول كتاب المنظمة عقيدة علمانية تشجية، يحظر من خلالها إلى الواقع العربي، وتاريخه، بتطرف يمتد بإقتية معالجة الموضوع من دون عبقها. وقد كان المؤلف ساعرا بالتناصه للعلمانية التي ينظر إليها من منظور مختلف، والذي نسيه نحن منتقروا مختلفا ومختلفا للعلمانية مما يجعلها - بحق - علمانية العظمة التي ترفض الارتباط بالدين والتراث والبقوة، بما يضي عنها صفة التوجه العلماني أو النزعة العلمانية، لتصب في قالب العقيدة العلمانية المفرقة في التفرج وفي التصديقات والحجيات، التي لا تقبلها العلوم الإنسانية، إلى درجة أنها - أي علمانية المنظمة - تتطعن الطريق على أي حوار ممكن مع التيارات الفكرية الأخرى، من خلال صرامتها وإحالة صاحبها التهم إلى من يتألفها. هذا في حين أننا بلس الحاجة إلى قواسم مشتركة بين الاتجاهات، تتكون عبر حوار علماني، كي نتخلص مما نحن فيه من جهل ونعجهيل ونجامل والقتال □



■ الحفل الدلالي الذي يحين إليه التوراة عادة هو حفل فلسفي ديني لا هو، لأن هذا الكتاب هو الأول بين الكتب التي تشر عملية توحيدية. وقد اتسع حفل الدلالة في العصر الحديث ليغطي السياسة، بعد أن حوّل اليهود كتابهم الديني إلى مرجعية سياسية تؤكّد على أسس نظرية لقيام مشروعهم الصهيوني. ثم جاء الباحث الدكتور كمال الصليبي، في السنوات الأخيرة، لكي يعيد قراءة التوراة على ضوء العلوم الحديثة، جاسلا من هذا الكتاب الديني مادة للدراسة التاريخ والجغرافي.

كتاب جغرافية التوراة» يندرج في إطار مقولة كمال الصليبي، وليس هذا حكما نطلعه عليه، بل هو أقرب إلى تمجيد يورده مؤلف الكتاب، زياد حني، في المقدمة حيث يقول: ويندرج إسهامي هذا في إطار التمهيد العلمي لجغرافية التوراة... ويتركز بالمعنى في المقام الأول على موضوعه الأستاذ (كمال الصليبي) (ص ١٦)

مقولة الصليبي، كما هو معروف، تتطرق من الاعتقاد بأن الأحداث الواردة في التوراة لا يمكن تطبيقها جغرافيا على الأرض المعروفة باسم فلسطين، أي أن الأحداث التي تتحدث إليها هذه الأحداث لا تجد لها ما يؤكدها أو يدعمها على أراضي فلسطين، ولا تحقيق قراءتها على المواقع الفلسطينية، وأن



محمد علي مقلد

عرب وعبر

التوراة، كما يقول الصليبي، وتذكر الآلاف من أسلاف الأمكنة، وليس بين الأسلاف هذه أكثر من قلة قليلة تماثلت لنسبها مع أسلاف أمكنة في فلسطين (ص ٥١ من كتاب التوراة حسان من جزيرة العرب، للصليبي)، الأمر الذي جعل هذا الباحث «بدلاً من أن يأخذ جغرافية التوراة العربية كمنهجية وصائفة صحتها كتاريخ، يأخذ تاريخيتها كمنهجية ويأخذ جغرافيتها (ص ٥٣)». وفي إطار بحثه هذا، فوجيء الصليبي، حسب تعبيره، بأن «أرض التوراة كلها موجودة في جزيرة العرب، وذلك في منطقة بطول يوصل إلى حوالي ٦٠٠ كلم، بعرض يبلغ حوالي ٢٠٠ كلم، تشمل ما هو اليوم عبر وبحر والجزء الجنوبي من الحجازة (ص ٥٤)».

يسلط زياد هنري، في كتابه جغرافية التوراة، من مقولة الصليبي هذه، إلا أنه ويحصر بحثه ضمن إطار الجغرافيا (ص ١٦)، معتبراً أن هذا الحصر والتخصيص هو ما يميز عمله، داخل ورشة النقاش التي دنشها الصليبي.

كحال الصليبي تناول الجغرافيا في كتابه، لكنه لم يصر بحثه فيها بل تعداها إلى إضافة قراءة لأحداث التوراة على أسس جديدة، منها أن أسلاف الأمكنة والمناطق الواردة في الكتاب المقدس هي تلك التي تسطوي عليها

جغرافية الجزيرة العربية، وبناء على ذلك أعداد قراءة وتفسير الهجرة اليهودية وحدها صوابها، ثم أعداد قراءة تنصص أخرى عديدة على ضوء منهجه، فحدها مواقع «جرار، الأردن، ثورثليم، المسيرة الأرض الموعودة...» وغير ذلك، إلا أنه لم يكمل عمله هذا بإعادة قراءة كل التوراة على ضوء هذا المنهج، تاركاً لأخرين، عن يتبنون منهجه، أن يستكملوا ما بدأه. وهذا ما يقوم به زياد هنري في جغرافية التوراة.

هل أن خصوصية زياد هنري لا تقتصر على حصر منه في الجغرافيا، بل إلى أنه قرو، هذه البداية، أن يطلق منهج الصليبي على الجانب اللغوي - الجغرافي من التوراة ولم يضع نصب عينه مهمة، إعادة القراءة والتفسير التي بدأها الصليبي.

أما المنهج فيحده زياد هنري بتفصيل يقول ذلك السني ذكره الصليبي، وإن كان في جوهره هو هو، ويقوم المنهج على القول بأن العربية «عربي أحرافاً صينية أكثر مما تمكس أجدنيها...» وأن اللغة التي سجلت بها خلف تنصص العهد القديم كانت تحوي أحرافاً ساكنة فقط (ص ٦٦)، أما عملية التحويل فقد أجريت في بيروت، ليس بعد على أيدي كهنة يدي، وذلك بعد الفروغ طويلة من إيدور اللغة التورية (وهذه المسألة في الصيغة تنبه إلى حد بعيد نظريتها في العربية، على صعيد تنظيم الحروف ونظريتها، مع فارق أساسي هو أن علماء العربية أدركوا الأمر في وقت مبكر، الأمر الذي يجعل تحقيق هذا المنهج على العربية لا يستند إلى المستوى نفسه من المصوغات، خاصة وأن المسألة التورية امتدت إلى قرون فيما يتعلق بالعربية ينشأ استمر عقود فيما يتعلق بالعربية).

الأمر للمصادم في تطبيق هذا المنهج هو أن والنعس الكتاب بالأحرف الساكنة للتوراة العربية وصل إلينا من القدم أن ونس تقريباً (ص ٥٨ من الصليبي)، الأمر الذي سهل على الباحثين عملية المقارنة بين النص الأصلي، وبين الترجمات التي قام بها رجال الدين اليهود، وقد زاد من يقين هذا المنهج أن الترجمات التي وضعت للتوراة متوافقة توافراً كبيراً، لا من حيث أسلوب كتابتها نصيب، بل من حيث مضمونها أحياناً لا سيما أن تيارات دينية مسيحية شاركت في هذه الترجمة كان آخرها تلك التي وضعها لوتر مؤسس الانجيل البروتستانتي في البداية

للصيغة، الصادرة عام ١٥٢٤ م. للتأثيل على صحة مقولة هذا المنهج يعود زياد هنري من القراءات المختلفة لكلمة «عرب» العربية فيقول: «عرب التحريك المختلف (عروب، عرب، غروب... إلخ على سبيل المثال) فهمت الكلمة على أنها «غروب» في سفر التثنية، (البذرة) في سفر الأثال، «ضياء الليل واللبنة» أو البؤوص في سفر الخروج، «غروب» في سفر إرميا، «غروب» في سفر التكوين، «عرب» في سفر حزقيال (ص ٣٠).

الأمر اللغوي الثاني الذي استند إليه المنهج هو ظاهرة الاستبدال والقلب بين مختلف اللغات الباقية عمومًا، وبين العربية والعبرية بشكل خاص، هذا فضلاً عن أن أواخر القرون بين هذه اللغات تجعل من المستحيل التعرف بمعاني الكلمات العربية دون العودة إلى مقارنتها بما يشبهها، تصديداً، في اللغات السامية الأخرى، لا سيما العربية، وقد أورد زياد هنري قائمة من الأمثلة على ذلك بين الفتي (كرج - رجع، حص، حصن، نصع - نزح، نبع - نبع، مرس - أرض... إلخ)، وقد رأى المؤلف أن الرفض العربي للترجمة التوراتية (يسف) ليس عام (يسف) كأي صيغة أخرى (ويزيد) أو صيغ أخرى مشتقة لتعكس زيد ويزيد، أما مسوغ هذه الفراء - الترجمة يعود إلى مقارنة بحرها «تلك بن لسان علة كالكاتبية والأرامية حيث إن الأكاذيب تعني الإضافة أو الزيادة... إلخ. والمنطقي، حسب منطق هذا المنهج هو أن اسم ذئب العبري، الذي لم يجد أهل الاختصاص أثراً لأي الكلمة (كلمة داود) في العربية، ليس سوى إله العرب في الجبلية ود، وبناء على ذلك ليس داود، حسب تقاسم زياد هنري شخصاً حقيقياً، بل هو أحد آله العبد الوثني لبعض جماعات بني إسرائيل قبل تحولهم إلى الوثنية (ص ٣٦).

إطلاقاً من هذه الحقائق اللغوية يعتقد زياد هنري، وقبله الصليبي، أن اللغة هي خير مفتاح للتعرف بأسلاف اللغات الجغرافية، وقد توصل زياد هنري إلى حد الاقتناع بأن كلمة «عربي» هي صيغة الاستبدال من كلمة «عربي» (ص ٣٩)، وأن جزيرة العرب أبعدت قرراً عن تاريخ للشرق العربي، وأن اللقى الأثرية قسرت في ظل مفاهيم محددة سلباً عن جغرافية العهد القديم (ص ٥٥).

تطبيق باهر
لنظرية
الصليبي

رقرة الأحلام الملهية

رواية

ادوار الخراط

دار الآداب بيروت ١٩٩٤

■ فيها لو قُتر للمذكور ناجي نجيب أن ينتج بحثه للتشوير العام ١٩٨٣ بعنوان «كتاب الأحرار - فنون من التاريخ الفني والوجداني والاجتماعي لفنانات التسوية العربية» ويوسمه ليشمل فنانين ونصوفاً أدبية عربية جديدة، فإنه سيحصل من رواية إدوار الخراط ورقرة الأحلام الملهية، الصادرة حديثاً من دار الآداب في بيروت ثوباً مثل إغارة مقلته وضع أفق جديدة لها.

فطاهرة والأحرار الأدبية أو وأحرار السواكن الصخري التي كتب د. نجيب في بحثه المذكور ملاحظ من سيرتها الذاتية والنسبة الاجتماعية كما تأسست وشاعت في أعمال مصطفى لفتي المصطفى (١٨٧١ - ١٩٢٤) الأدبية، وظهرت أصداؤها واستنداتها في نصوص غيره من الأدباء والشعراء والروائيين: على صمود طه (١٩٠٢ - ١٩٤٩)، محمد عبد الحليم عبد الله (١٩١٣ - ١٩٧٠)، وصالح عبد الصبور (١٩٣١ - ١٩٨١)، من غير أن يفسونه التعرج العابر على: جبران خليل جبران، إبراهيم ناجي، أبو القاسم الشابي، وإلياس أبو شيكة... إن هذه الظاهرة تجد صيغة جديدة لها في ورقرة (أحلام)، إدوار الخراط والمليحة.

وإنسان لجلجات هذه الصيغة الجديدة لا بد، أولاً، من عرض ملاحظ فطاهرة الأحرار الأدبية المتفولطية أو أحرار الوائين الصخري، كتابها الذي في بحث: «تاجي نجيب في بحث: فنون من التاريخ الفني والوجداني والاجتماعي لفنانات التسوية العربية» ويوسمه ليشمل فنانين ونصوفاً أدبية عربية جديدة، فإنه سيحصل من رواية إدوار الخراط ورقرة الأحلام الملهية، الصادرة حديثاً من دار الآداب في بيروت ثوباً مثل إغارة مقلته وضع أفق جديدة لها.

الواردة في اللوائح إلا عدداً قليلاً جداً. وبالتالي فإن منهجهم في القراءة يتشكك من نقص فاحش وتشتت تغني على قيمته العلمية. أما منهجهم فهو في مثل من ذلك لأن الانطلاق من المقولة الأخرى أرض التوراة في في جزيرة العرب، على المشكلة وذلك لأن اللوائح جميعها تقرأ، دون أن يسطو منها أي اسم إن ما طبقت على الجزيرة العربية لا على فلسطين.

كتاب زياد من هو تطبيق عملي للنظرية (نظرية الصليبي) على اللوائح الموجودة في عهد الكونك، أما آلية تطبيق النظرية فهو التالي: إعادة الاسم إلى صيغته الأولى، أي بحروفه الساكنة، وتقليبه على الاحتمالات كافة (في القلب والاستبدال والتحرك)، ثم البحث عما يقابل هذه الأسماء في الجزيرة العربية. المثال التطبيقي على ذلك هو التالي: اسم دغ، دغ، دغ، سجل في اللوائح ١ - ٢ - ٣، بثلاث طرق مختلفة. أصحاب القراءة التوراتية يقولون بأن الأسماء الثلاثة المختلفة تدل على معنى واحد، بينما يقول زياد من أنها أسماء لثلاثة أمكنة مختلفة في ثلاثة أقاليم مختلفة من مصر، وهي تقع في منطقة إقليم ثالث، ومنطقة اقتصادية، ومنطقة جوار، وتحتل كلها اسم (العرب) وهذا ما يطبق على كل اللوائح والأسماء التي تدور متشابهة.

المزده الأديس الكتاب هو محاولة استكمال مهمة كمال الصليبي، أي إعادة قراءة التوراة على ضوء الجغرافيا (كوش) التوراتية ليست الجبهة بل هي من مصر، ومصر هي مصر من جزيرة العرب، أوم من حين لا سيما وأنه لا يعثر في فلسطين أي أثر لأدوم، أسماء الأسباط أو القبائل تعود في أصولها إلى هذه من الأبناء لجده أصل: يرويين، شمسون، لاوي، يهودا، ياكور... وهي أسماء لا تزال موجودة حتى اليوم في أسماء أماكن وقرى وأودية وجبال في منطقة مصر، إلخ.

جغرافية التوراة، ومثله التوراة جاءت من جزيرة العرب، فتح جديد في عالم البحث العلمي، يشهد بأنه قراسته من يلم باللغة العربية واللغات السامية الأخرى. إنه منتج يحل إعادة قراءة التوراة على ضوء معطيات جديدة لتاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام □

على صره هذا المنهج يحدد زياد من إقليم مصر الوارد في التوراة، ويحدد قلبه الصليبي بأنه إقليم في جزيرة العرب، وهو ليس تلك الأرض المسروقة بمصر بله القراءة والتي يتفرقه عبر النيل من الجنوب إلى الشمال، إن مصر التوراتية منطقتان تقع في مصر والجنوب الغربي من جزيرة العرب (مصر)، وعليه فإن كل الرواية التوراتية الرسمية تصبح، استناداً إلى هذا المنهج، خاطئة.

علام يستند زياد من في جغرافية التوراة؟ يستند على حقيقة في التاريخ تقول بوجود حالات من الانتقال القري الذي كانت تفسره حركات الطبيعة أو العزوفات والحروب، ومنها تلك التي حصلت في ظل غزو مصري ما لأراضي الجزيرة العربية حيث تركوا آثارهم تلك عليهم وأطلقوا من لفظهم أسماء على مناطق وجبال وأهبار وقرى في تلك المنطقة التي احتلها فترة من الزمن ثم غادروها حاملين إلى بلادهم. لقد تم عمليات الغزو المصري بقيادة تحوزي الثالث الذي عرفته مصر في عهده أكثر أشكال الصيد نحو الشرق أو عبر البحر الأحمر، وقد تم تخليد هذه الحملات في أساطير مصر في القصص التي كتبت قوات تحوزي الثالث، كمثل جندار تعبد الكسرك في قواته أطلق عليها علماء للعرب اسم القوائم الطوغرافية، وقد تم تقسيم الأخيرة إلى قائمة (أ) وقائمة (ب)، القائمة (أ) أطلق عليها اسم فلسطين وهي تضم ثلاث لوائح ١ و ٢ و ٣... وقد لاحظ العلماء وجود تشابه بين الأسماء الواردة في اللوائح الأولى والثالثة (ص ٦٦ - ٦٧).

بعض الحملات وأولاً إن هذه اللوائح المختلفة هي نسخ متعددة لأصل واحد، فيها يرى زياد من أنها لوائح مختلفة تماماً وإن تطاقت أحياناً من ناحية التوقع وأصل الاسم في حله بالأحرف الساكنة، مهمة زياد من تكمن هنا بالتحديد أي في قراءة هذه اللوائح وتحديد أسماء المواقع في الجزيرة العربية لا في فلسطين رغم أنها تدرج جميعاً تحت قائمة باسم فلسطين.

التحدي الذي يقوم به زياد من هو التالي: إن الذين يقرأون هذه اللوائح انطلاقاً من بقية أن أرض التوراة هي فلسطين، يعمدون على تطبيق مضمون اللوائح على فلسطين، أي أنهم لا يحدون من الأسماء

صوب قراءة مختلفة لتاريخ الجزيرة العربية

العامّة وإلى الشهرة على حساب كاتب كبير معروف.

- في تعليقه لأسباب شيوع المظاهرة المنفلوطية وتأثيرها البالغ، يرى د. ناجي نجيب أن المنفلوطي طبع الوظيفة الترموية



منفلوطية جديدة

والتميلية للكتابة الأدبية التي كانت مألوفة مطلع عصر النهضة في نهاية القرن الثاني عشر (أبو القاسم)، فأخرجها من صيرورتها بعمق إلهية وعلافة غاصصة حبيبة، عاطفية ووجدانية، بين الكاتب وقارئه. وهذا كان ويمكن مطلباً عاماً من مطالب العصر (في مطلع القرن). وهو مطلب نصمت كل ودعائهماء في الأسلوب والمخاطبة والنظر إلى الوجود والنفس والذات، استجابة لـ «يزور» شعور الفرد سدائته وحرته واستقلاليته. وذلك تحت تأثير مصدقة الثقافة وأسلوب الحياة العربية الوافدة إلى المجتمع المصري وغيره من المجتمعات العربية. والمنفلوطي نفسه عر عن هذه الصدمة الحضارية وعن تصدع البنى الثقافية والاجتماعية والمحلية الثائرة، فكذب: رأيت ضلال الأساه من مسيحتها وحيرة مسيحتها بينها، واضطراب الحدود والتضاريف عن أساكبتها، (المنظرات). هذا والصلاصة أو التيبة كان وضعف القدرة على مراقبة عالم الحواس والواقع من مظهره. وقد تجسّد هذا الشعور بالضعف إصلاً تصميماً تصويرياً لـ «المنظرات» (أي طه حسين)، حين واقتفى قلعه (...) ليصارح صاحب «المنظرات»، (إلى ما سمع) إلى الخروج من منزله إلى الحياة

المحفوظة (أحمد لطفي السيد - ١٩١٠)، فذاخترت كتاباته - لأجيال - أصلع عرب الملكة للإشاعة (عيسى محمود العقاد - ١٩٢٢). ومكانته رفعة بين الشيعة (عما جعل) كبه في رواج مطرد. وحساً يفعل الأبناء في تعويد أساليب المنفلوطية (سلامة موسى - ١٩٢٣). فهو صاحب القلم البليغ الجلباب المتقون في جميع الأغراض والمقادير حتى شمس يحن وأسير البقاء، ولؤلؤاته (...) الحظيرة العظمى في جميع الأنظار العربية، وأسلوبه تأثير خاص على نفوس القارئ، كانه يكتب بكل لسان ويسترجع عن كسل قلبه (أحمد عبيد - ١٩٢٢)

أما طه حسين في مطلع شبابه وفتحه الأبي، فكان ممن يتماثلون المنفلوطية ويستمدون منها، كما ذكر في مذكراته، وكما روى رفيقه (في الأرض) أحمد حسن الزيات. هذا قبل أن يشرع (هو والملازمي والمطهر) في ثورته على الظاهرة المنفلوطية ويصلها بشداً لاذعاً حاداً (١٩٠٩ - ١٩١٠)، يرى د. ناجي نجيب أنه يستأثر (في حسنة) مع ما كان للمنفلوطي من شهرة ومكانة. فذاق المنفلوطية (أي طه حسين)، حين واقتفى قلعه (...) ليصارح صاحب «المنظرات»، (إلى ما سمع) إلى الخروج من منزله إلى الحياة

وقطاع الخدمات (من غير أن تنفك) من أمور (صيرها) شيئاً (سوى عيشها) دون تأثيرها (في) مجريات الأمور، فضلاً عن تطلّعها (الحظي) إلى التحرر من قيود المجتمع التقليدي، وإلى «السفور» بالمفرد العلم الشامل، وإلى الظهور على مسرح الحياة والأحداث. طه الحال هي التي أنحت ما يسميه د. ناجي نجيب «أحزان السواطين الصغير» المحتاج إلى الشمور بذاته وتأكدها. وهي أحزان وجدت مؤاساتها وعقائرها للسكنة في أدب المنفلوطي الذي وحقق قلب جيل كامل من دمشق الشام إلى فاس في المغرب، مع غفقات قلب أبطال رواياته (إسحاق أدهم ١٩٣٨). إنه وحزن أليم، أو نشاط نفسي داخل، يعطي من الشمور بالذات، (في) مقابيل قدور في الاتصال بالغير والعالم الخارجي، لكن غالباً ما يصيبه شعور بالتخلف والتحرور والانتقاء، أي نوع من أتوار الصوفية التي تنطوي على «أهائم» هام مهم ضد العالم الخارجي والظروف المحيطة. وهذا ما يسميه د. ناجي نجيب «الاشفاق التام بين الداخل والخارج»، ويطلق عليه مصطلح «شق» أو «الحنين الجيد، الحزن الطروب، روحانية الأضواء» عبارة الأحرار، الأسمى، التكال، «سنة التمس، الغفر الجليل». والاشفاق أو المرات الصوفي في هذه الحال هما وأصل مراتب هذه الأحرار. والأغلب أن (...) القاصري المصري (كان أنكأ يقرأ الأبي - المنفلوطي على وجه الخصوص -) يأتها (في) عن غيرات المير (في) بعض (بذلك) من أقدام (صيرته الذاتية) وانتلاق (أبوابها في طر) حور وشين إلى الفضائل الحلية ومنعها الحفية نتيجة قرون التحجب والتلوّهات. هناك (إذا) حاجة إلى حديث الموهبة والتحرير المرواطة (تفسيرا وشحنا)، وإلى الحزن الطروب (الأسوأ) واستجلاب الأمل (والشهي). هكذا تحول التمس الشهي والحزن الشاعري إلى مزاج هام وإلى قيم في حد ذاتها. فهيا (...) يوجان بالشمور والعواطف البيلة والارتفاع فوق القدرات والآلام، ويوجان بالخصومة والتفرد في تنم (كانت) مواصفات الحياة (تج) تنقل كل تفرد. (هكذا) كان عبق الأحرار كاله عابدة.

تكد تكون معظم صفحات رواية إدوار الخراط «ورقة الأحلام للحبيبة مذكرات» أو



- (١) «كتاب الأحرار...»
- (٢) مشهورات «دار الشمور»
- (٣) بيروت ١٩٨٣ -
- (٤) «استمع إلى السلاسل»
- (٥) ميشال فوكو، ترجمة جورج أبي صالح، منشورات «مركز الأديب» القوي - بيروت -

١٩٩١

ويوماً، ورسائل متبادلة بينه وبين أصدقائه مرافقته وشبابه في الأربعينات من هذا القرن. واستدارة «ورققة الصفة» أصلاً بجريان الماء العذب الشفاف، وظيقتها عسوان الرواية الكنيية عن سيرة الأحلام وعذوبتها. والأحلام التي يبروي الخرافات فصولها في هذه الرواية رسائل متبادلة بينه وبين أصدقائه (كلهم شيان ولا فاة واحدة)، ليست أحلام نوم (منامات)، بل أحلام يقظة. لكن أحلام يقظة الخرافات، أو الراوي، لا تنطق عليها في حال مواضع أحلام اليقظة الباتلارية (سبة إلى غاستون باتلار، الذي من مواضعها الأساسية أن يكون حالم اليقظة في حالم من التسلسل الانفرادي العصمت والمفاتيح، مائة الأولى والأخيرة الصور المستقلة أو المتكررة تخلياً، من غير افتراض غلط أو قرين توجه إليه. أي أن أحلام اليقظة الباتلارية صور صامتة كلها، أو عالم صوري تحيل صلت تصير متلاحقة متلاحقة حواس الحالم. من دون أن تكون ذاته أو نفسه مصدرها ومادتها وعزمها. وفي هذا للمعنى للفتة ولا الكلام ولا للمعنى ولا البرع ولا للمخاطبة مادة هذه الأحلام وأولوياتها على الصور التي تعاكس الزمن المعادي، واللاجلاني، وتقدم صانعة زمنية الحاصل. وذلك على عكس أحلام يقظة إدوار الخرافات التراسلية التي تنوجه إلى مخاطبة مبهمة وتوجه له الوجد الصواطف والوحدة والألم والحزن والأهيام بذات النفس. (يصعب عوائ كتاب ليشان فوكو، والحب والعشق والعصاة، والجبال والقرن، وذلك كما عاشها كلها مرافقون وشبان في مدينة القاهرة في الأربعينات.

أما إضافة صفة «المحبة» إلى «ورققة الأحلام» فملكاتية عن جفاف هذه الأحلام وقملها. فكلمة المحبة ترمي أكثر ما ترمي بالمعش، أي ترمي «ورققة» بالله. فكيف بأساطير، إذ، هاتان الكلمتان المتضاربتان (الرقرة، والمحبة) بكلمة «الأحلام» وكيف يمكن لهذا المعش، أو للتحاف والفتارة أن يجعما في إهاب أو أقدم واحداً؟ يكاد هذا الإيجاب للفتارة والتداخل إلى حد التدايع والتداخل الشكلي في الترة الواحدة، يفتقر كل جملة في رواية «ورققة الأحلام» المحبة من ألبها حتى آخر سطر فيها. ولذلك على ذلك تقب صفحات الرواية وتتوقف منها عشراتاً.

- وهل ضم رفيق نصاً حاسماً بين «الذلة الهيبة» وبين «الحب الطهور» وعشاش حياته كلها مقصوداً اثنين - لو أكثر؟ (ص ١١٢)

- «ألم تخش حياتي أنا بعد ذلك في تراوح متصل بين قطبين أمهد أن أصلها معاً في قوس واحد متناجس متوهج الضوء ولكن متذبذب الشعة، وعمرق؟» (الصفاة نفسها).

- وهل أنا أكثره الشفاء والألم حقاً؟ (...). لقد كنت في طفولتي أسعد بالألم وأسر بما يسبب لي البكاء. ونضلاً عن سولي مروودم: «ولننيل، فيسا ترويه صومنا الساكنة، من ذلك الحنان الذي يجعل من الشفاء إلهام» (ص ١٠٩).

هذه المتقطعات غيض من غيض ما في «ورققة الأحلام» المحبة من استبدال إلى قطبين يبتدون في الظاهر متعارضين، لكن مصدرهما الجيد واحد أوجد: إنبام الفرد بذات نفسه، في محض وثقافة كانت القيم الفردية فيها في غصاها الأول، ولم تجد بعد طريقها إلى الرواة والترحم (وربما هي حتى الذاكرة إلى نزل في حال غيبي متكرر). قيم محبة في المحسوس الإيجابية لا في صلب الإنتاج، ولم تجد سبيلاً إلى الميابة عن نفسها إلا في الأدب والنثر والكتابة. وكان هذه الأخيرة كلها ليست إلا تعويضاً استعاضها من سلبية الفردية الفعلية في متن الإنتاج والثقافة والعيش. وفي مراجعة هذه الاستحالة تنطوي الذات على نفسها، فتقسم أو تنقسم بين قطبين متعارضين: الدائل والخارج، الذلة الهيبة، والحب الطهور، الشفاء والألم والتلفذ بهاء، والحنان الذي يجعل الشفاء إلهام، الحب والاشتزاز منه، اتصال على العالم الخارجي والإنتاج وتشتان الصداقة والحن والجبال والميابة الصغرى، ومن ثم تحير الذات وعيادها في أن

أقيست هذه العناصر كلها نسخة أو صيغة جديدة من الإحزان المتفوقية أو إحزان اللوطين الصغير؟ التي ينتهي معها شغل الإحزان إلى عيادتها، مما يبتني تشد الطبيعة والقرن والجبال والصداقة... في نسخة أو في الصيغة الجديدة إلى البحث عن شيء غامض، متحول ومتعالم، يصعب تعديده وتصريفه ولا تمكن مقارنته بغير الاستعارات والكليات والاستبدال

والاستهام، فيجري، من ثم، تقديده ولكنه في خشوع وإنتال، وكأنه مهكل مقدر. وبينما كان الإهيام الفردي بذات النفس في قاعه العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن وفي غيرها من اللذ والمواضع العربية يجد في المتفوقية والجبرانية عيارته عن نفسه، على النحو الذي تتبع ملاحظه. ناجي نجيب في «كتاب الأحرار»، فإن هذا الإهيام قد اتخذ صيغة جديدة أشد استبطاناً وأوسع أفقاً، بعيداً عن البلاءة اللفظية الباكية الشجية الثاقبة التي استبدلها في ميل إلى التطفل و طلب المعركة عبر سائلة الواقع والحياة. وهذا ما تتبع إدوار الخرافات صلاحه في «ورققة الأحلام» مرافقته وشبابه في القاهرة الأربعينات.

لكن هاتين الصيغتين المختلفتين تتقاطعان في ملمع أسامي. فرواية «ساجولون» التي عبرها المتفوقية (بمعنى) هي وصورة رسائل قصيرة ومذكرات ويوماً وخواطر، وكذلك هي غما «ورققة الأحلام» المحبة وهذا ما يتقبل، بحسب د. ناجي نجيب، الأحداث التي الروايتين من المسرح الحارفي إلى سرع الحيلة الداخلية. والأصحية في هذا الأسلوب القصصي للمشار إلى الأحداث، (وفي) أغلب تتصل بالحدث (التي) لا تراه حلال وقولها، وإغا (...). فلم بها من خلال امكاسيات الشخصية والتفنية بحسب (وهذا) ما برقع المسافة بين المادة الروية (والراوي والكتب أيضاً) والغاية، ويغري (هذا الأخير) بالاندماج في الواقعة.

وتتقاطع «ورققة الأحلام» المحبة، في ملمع آخر من ملاحظه مع فريدة د. ناجي نجيب لإحدى نسخ المتفوقية التي تتلمها القاص عبد الله الحليم عبد الله. ومما تضافه الإحزان (...). لدى هذا الأخير (وليس الشوق الغامض إلى شيء، روحى غير ساعي (يكن) وراء ظواهر الأشياء، والغايى، الغامض، هذا هو نفسه الذي يصعب تعديده ويجري تقديده، والكتابة عنه بالنثر والجبال والحب والصداقة في «ورققة الأحلام» المحبة، ثم إن عبد الله الحليم عبد الله، إذ يسأل: «لماذا أنت حزين؟»، يجب (في) مقابلة صحافية أجريت معه في ١٩٦٦، وأنه حين يمسك القلم يتقلب إلى شخص حزين (...). ومن ذلك هو النشأة الأولى التي نشأها. أما إدوار الخرافات فكأن أنه ولولا نجوى المزة للورق (أي في الكتلة) لما

تأرجح مرير بين الكهولة والمراهقة



عبد اللطيف خطاب

دولة القلعة

■ عندما كتب محمد أبو ممتوق روايته

الأولى وجبل الهتافات الحزين ووزع نسخها

المخطوطة على رواد الثقافة في مدينتها حلب.

لم يتسبب البعض كتابته للرواية، وهذا

البعض الآخر نوعاً من التعدي على حرمة

الرواية. فكيف يكتب أبو ممتوق الرواية وهو

التخصص بالسرعة بالسرعة الوثائقي،

بسرعة الإفصاح، الغنائي وغير الغنائي،

بالدراما بوجه عام، ثم يتسرع عن صاحبه،

وهذا ما رواه: غير أننا الآن أمام رواية لنقل

بدايةً أنها تدخل معركة الجدل، فهذه الرواية

السطوتية جداً ٤٦٨ صفحة من القطع

الوسط، تسجل أحداث حارة منسوبة في

مدينة حلب في زمن لم نعلم نحن الشباب

فلكلنا هو حارة والكثير حارة والتفاهن؛

في مدينة حلب، والزمان هو فترة المحسبات

في سورة، فترة الغليان السياسي، وفترة

الديوقراطية بأبى حالها.

يتنى أبو ممتوق بطلاً شبه معنوه كي

يسرد لنا الأحداث. ويتسبب وعجروم وهو

لقب للشخصية الرئيسية في الرواية أن يتعرف

بالأشاعر السيلامي من خلال جبل الزبالة



الروحي ليس إلا أحد مباهج القرن العشرين

- ترف يتسبب به ابتذاله سرفهوه الحس

التاعونه (ص ١٧٢)، أي الروماتيكون.

لكن هذه السخرية، هل تنفي؟ لنسبح

لخراط نفسه عيب: وفهل أي الآن، بعد

حسين عاماً، لكي أسخر من رومانتيكية

هؤلاء الصبية والبنات الذين كتبا إياهم، أو

حتى أن أحلق عليها؟ بأي حق؟ وأنا - في

ذلك - ورياً في كل شيء - ما زلت رومانتيكي

لا شدة في؟ كما يقوله (ص ١٦٣).

ربما يكون إدوار الخراط في ورقة الأحلام

للحجبة قد انحرف بيروماتيكية روياته

السابقة إلى صيغة معلومة، كما بينا. وهذا

سقوط مروج على الأرجح، فإخراط في

رواياته السابقة لا يمكن يغري رومانتيكته من

الشابة المدعوة للغة لسة وتجهس أحلام

يقظه بالصور المثالية المتعددة والمتغيرة، مثلاً

لعل في روايته الأخيرة التي ظن أنه بما يصفي

حسابه مع الروماتيكية، فسقط في

الاعتراقات الجدانية والسيولة العاطفية التي

لا يعمها من المقلوبة سوى ثقات الأدبية

والعكرية والنسبة الرواسية وشابته بعض

مصارف شخصيات روايته الذين يلقي بهم

والحرث الروماتيكية والأنياب بفت القيس،

على التتبع الذي يراه إلى الإفراط.

هذا الغنى الغنيث الكروي تلتل الأرسائل في

الرواية على كدس من يصنعين ويقتات

وحيات ومصدراً أسفياً من مصادر الحزن

والغداق واللوعة والقس وإلهام والتشيق...

يتروجن جميعاً وبعث حياة عابية. كان

الروماتيكية العرامية التي تحمل من اشتها

المرأة طاقه حامية تتل على الشهوة صها،

ووالأخلاق الزهيدة من روايتها ولا تتوجه إلى

الساهة، كما لاحظ ميشال فوكو في كتابه

«استصباح المذاهب». بل هي وأصالح

رجالية: أخلاق مفكر فيها، مكتوبة ومعلمة

من قبل الرجال، وموجهة إلى رجال (...)

وهي بالتالي أخلاق ذكورية».

أخيراً يبدو لنا أن نتساءل: لماذا هذا

الترجيح المزي في ورقة الأحلام للمحبة بين

الكولة والمراقة من دون توسط التفرج؟

يتبع مثل هذا التساؤل سؤال أورد إدوار

الخراط نفسه في الصفحة (٩٩) من روايته:

«أهذه صوح الكولة في عني أم ملح المرقة

للمزينة؟ لا تريد».

لماذا لا نريد؟ التفرج، إنَّه التفرج

الذي دونه أموال وأحوال.

عرف العالم سحر العاطفة وسهوها، أي لا

سحر ولا عاقبة ولا سمو من غير طريق

الكتابة التي هي في الأصل نجوى. والأحزان

والآلام للكلمة والتي لا يمكن إخراجها يتسلح

في شبابه بوجهها، لأنها «صبيانية»، إنَّما

مصدرها وعلى الرغم من تقاعدها فيها هو

يكذب عنها، أن الناس يعيش بينهم المرء بلا

عجة بلا معنى. هم لا يعرفونني وأنا لا

أعرفهم. وكلنا يؤسف كلنا غارقون في صوح

مروحة (...). يعتقدون أن الكتب والكتابة

والموسيقى، تلك الحيلة الرائعة الخالدة كلها،

حياة الفكر والفن، ليست إلا مزود طيش من

نزوات الشباب (ص ٢٣٦). ثم صود إلى

النشأة الأولى: «ذلك الحقد والرجمة اللذان

أحسها في نبرات صوتهم (الناس من حوله،

أهلهم، وغيرهم) - صوباً - (ألم) حينما يستبد

بها الشعور بأنني ولد علق (...). ولا أطيع

تعليماتها كقطط (...). أي نوبات من

المستعرة المرعبة تدفعني إليها هذه الأم التي

تحب أبيا أكثر بكثير مما تحبني» (ص ٢٣٢).

وفي كسرة من الإشارات التي تتخصصها

ورقة الأحلام للمحبة تبدو علاقة الراوي

(الخراط) بالألم - المرأة شبيهة إلى حد بعيد

بعلاقة كتاب الأحزان للمطلوبة بأهملهم

والمرأة بوجه عام. فهم جميعاً أيتام أو غايرو

الأب، فيما يطلى على حياتهم حضور المرأة -

الأم طغياناً ساحقاً، وذلك بحسب ما تتبع

د. ناجي سبريم في ختام وكتاب الأحزان.

ولكن الفرق بين هؤلاء - جميعاً وبين إدوار

الخراط يتجلى في أن الأخير يسير أحوال تلك

العلاقة ويمسك أن يهملها، فبما يقبضها

الأخرون في دائرة الإحلال السائر للألم -

المرأة وإدوار الخراط في مواضيع كثيرة من

ورقة الأحلام للمحبة يسترثق من رواد

الأحزان للمطلوبة في ترميزه جدر تلك

الأحزان لقد مرير ويترك لأدع وتساؤل لا

يكتسب صمم جدره: «هذه الطلوسات

والاندماجات التي لا ضابط لها - وهل فيها

أيضاً، خداع محرق للنفس؟ وأكتفي بهي

الصديق بذاته - (...). هل أشتد كتاب

هذه اليوميات، ذلك الصبي الطفل الكهل،

(...) أم لعله وأبى في داخلي، عميقاً، لا

يريد أن يتسود ولا أن يتفرج، صبي شيخ

ورومانتيكي جداً، عائف ومستهتر بنفسه

السابع يكتب: وكل مجد الإنسانية أبيا

تستطيع أن تسخر من نفسها أحياناً. العالم



التي تنتهي عند حارة التضامن حيث يقطن. لقد بحث وتقلب في جبل الزبالة فوجد فزاعة كتب عليها المتفكرون وسقط الاستصراع ومن هنا تشكلت يدلية وعيه السياسي، غير أن أبو معتوق لا يدع فرصة لسلطه دون أن يتدخل في الأحداث شارحاً ومعللاً ومعللاً ومفسراً. فمتدما يبرد الكاتب سائر البرر والقضاة في دكان والد عجروم، يتدخل بشكل فظ ويقول:

ولا بد من العودة إلى الزبالة مرة أخرى (ص ١٣).

وعندما يبرد الكاتب فكرة عجروم حول غلط القضية باليزر، ينبري كي يبين لنا مدى ثقافته والبيولوجية فيقول:

وهل خطري بياله مثلاً أن البرز يشل عصف الذكورة / الحيوان القوي / وأن القضية تشل الأنوثة / الرقيقة / وأن اجتياحها يتج أنواراً جليدية من الأشياء لم يتمكن من تصورها ومعرفة طبيعتها (ص ٤٨)

أو يلجأ الكاتب إلى التصريح بأحاسيسه جهاداً في ثبات الرواية، يقول مثلاً حول علاقة عجروم بسات ذلك الثلاث

وأحسن أن تمة تفكرنا كثيراً بينه وبين ابنة خاله الصغرى (ص ٧٠)

ويبدو عجروم بطله الرئيسي وأهمها جداً مع العلم أنه وحسب منطق الرواية ولد شبه معوق تسيره آليته المتحار، ويترسّض للضرب مراراً من زعران الحارة، ثم هو أولاً وأخيراً يعيش حيث جبل الزبالة.

إن منطق عجروم لا يمسو أن يكون منطق الكاتب نفسه، ولكن بشكل فظ، فليلاً أزلنا اسم عجروم من بعض الاستشهادات التي سألتوها لاحقاً، يبدو لنا مثل هذا المنطق الذي يتسلح به عجروم منطق كلام كبير، منطق وجعل متفرد، بل من صفوة المتفنيين. وعجروم الذي يعيش في حارة التضامن المحاشية في مدينة حلب وتنتصر تغلاته بين جبل الزبالة وحارة التضامن يذكر «باريس عاصمة فرنسا، وقد خرج منها نابليون يونابيرت ليحتل مصر وسورية ولكنه هزم على أسوار عكا» (ص ٦٤)

وفي الصفحة نفسها يتطرق هتاف يرد فيه اسم «ديول» مع العلم أن عجروم لا يعرف من هو ديول الذي ورد اسمه في الأغنية وليس مهماً أن يكون الرجل معروفه لهم أن اسمه ورد في الأغنية (ص ٦٤).

لا تعرف كيف تأتي لعجروم أن يعرف حصار نابليون لكنا ولا يعرف اسم ديول الذي كان وما زال يملأ الأذان وخاصة في زمن الرواية (ص ٦٤)

وعجروم علة المقاصي جداً يفكر الكتابات مع مقولة شكسبير: «ألقون أو لا تكون ذلك» التي تسأله: مع أن عجروم لم يكن في سن يسمح له بإصلاح عقل شكسبير (ص ١٣٨). غير أن عجروم الذي كبر منه بعد مصمتين فقط يلاقي جواباً من شكسبير عن تساؤله المقص «أصبح شرب كأس من الماء

من يهدا يمثل إجابة تامة عن تساؤل شكسبير (ص ١٤٠). وعجروم يكسأ أن يكون شاعراً، وكذلك محمد أبو معتوق يلجس كتابة الشعر أصلاً. يتأجي عجروم شرقية حيته: «وأيتها الشرقات الجيدة التي تحل على العالم، أيتها المرابا الفلسفة التي تحضر جرد من لعب فلنمهم، هل يكهم رؤيتنا وهم سجناء مرابلا، وسأذا تفعل بالذاكرة أليست هي الفضة السائلة التي تستحي من تريد وقتاً تريد... فتلأسهم حين تالأس أنفسنا؟» (ص ٢٠٣). ويكثر في الرواية الربيط غير الموفق ما بين مصاتير أبطال الرواية والمصاتير والأحداث السياسية العامة، فمتدما يتحرك إيهام القدم اليسرى لحيية عجروم - هدى الوزان - لا بد أن تتحرك القوي السياسية في السياسة وعندما تنقلب على جنبها الأيمن فهناك انقلاب يميني، وهكذا دواليك... وعجروم بعد أن ترك بنات الحلالة بعيداً عن أسناته، يلت في الأفق بوادر أزمة سياسية حادة (ص ١٤٩).

لا أعرف ما هو الرابط ما بين ترك إيمان البعض عند الشخصية الرئيسية ورواير الأزمة السياسية. فإذا لو استمر عجروم في إيمان البعض على زبنة بنات الحلالة، هل تنفجر الأزمة السياسية أو لا تكون هناك أزمة أصلاً لأن البعض استمرراً كذلك يربط الكاتب أبو معتوق وبالطريقة نفسها بين زواج بنات حالة عجروم الثلاث والمعدون الثلاثي على مصر (ص ٤٦٦).

صدر حديثاً

تدوين السنة

ابراهيم فوزي

جائزة معرض

أبو ظبي الدولي للكتاب (١٩٩٤)



ذكريات بغدادية

سيرة سياسية

موسى الشايندر

رئيس الريبس للكتب والبشر بيروت، لندن ١٩٩٢



فضائح الكبار

بشار سلهوب



■ إن لمي قرامة السر حقاً، وإتساستاً وشيفاً يتنهك تلك الأسرار وألحيا التي هي طي الذكرة ومكرراً على صاحبها، ذاك الذي قضى عصباً من عصره، بمسمل ومسطر وجوده، لحبات غسالة من إنجاستاته ومشافله، واحتفاته التي تفوق الوصف.

مائلقاري، لا شك تحلب علة ونسحره فضائح الكبار، عن شغلوا لغزة زمنية وضعا سياسياً أو اجتماعياً أو فكرياً... يتروشد أهلهم وأهل في أن يكون الأسبق إلى حشك شجها، إلى تعريتها، وربما هذا يعود في الظاهر إلى حشيرة الفرد القائمة على تجاوز الحرم والمنوع، والدخول إلى تلك النسخة الغائصة، العصب على اللغة من حياة هذا أو ذاك عن أنزوا الشهرة والصيت والمجد.

إذا، في قرامة السر، والسذجرات واليوبيات، متعة موقوفة على جرأه الكاتب وعلى قدرته على تحريك الشاعر من خلال اتصاف السر بأسلوب شيق، وتوسل الرواية لما للكلمة من معنى في كتابة سذوثة، وربما هذا ما جعل من سيرة موسى الشايندر ذكراً في بغدادية - العراق بين الاحتلال والاستقلال - كتاباً في قدر بالغ من الأهمية ليس لانه يضيء فترة زمنية حالكة من تاريخ العراق، خلال النصف الأول من هذا القرن، ويكشف عن بعض القضايا العصرية

الحق في الرواية. فتسبب القلم عصفورة على جفن المعجوز / أو أحيان كثيرة وعندما يكون مزججاً من نفسه وزماته كان يقسو على المعجوز ويسمها بأسماء حزينة، وكان يدعوها جيس الدم، وباب الخياش والسور الثالث، ويتخلف الأحرار، ودرج الملوقة، وكلها أسماء لها علاقة وثيقة بالقلعة (ص ١٦٦). وبالجملة الكبرى في الرواية هي محاولة سرقة القلمة، وبمباركون ما حاسد (معجوز) بمباركون دلاً أن يسرقوا القلمة والمعجوز ما عادت تام الليل، عاد معجوز إلى كليات الأستاذ في اللقاء السابق، وأحس بالقلمة إحساساً عظيماً.

- القلمة هي المرقبة يا حاسد.

- القلمة هي الناس يا حاسد.

- القلمة هي القلمة، لذلك أمشي قربها وأغاف عليها، والمعجوز ما عادت تام الليل يا ولدي، (ص ٢٠٠).

وسجل الكتب لمة قديمة لأطفال حلب في الساء يجتمع معظم أطفال الحارة، عند دكان أبو الحيل، وليليون لمة تنسج

الكزور، أو لمة السبعان وصل أفراس المعجوز، أمام دكان أبو الحيل ساحة الحارة المرحومة، بحجرة، ووسط الساحة مسطبل له، ووجه حذاء معدية ضخمة ناعاً أمل الحرة منها لاهه (ص ٢٦٠). وكيفية تحصيل الكسك الحلي مع الصمصم المشهور والطحين والبربر والشمرة والياسون ودية البركة والمحب (ص ٣٦٦).

ولا أستطيع تسجيل كل حين للمكان في الرواية. فنية الرواية أصلاً مبنية على الحارة، والقلمة وحارة الكسك، وهنا لا بد أن أقول أن التسميات المعروفة أحياناً للمكان تثلث من لا وهي الكتب كي تسجل اسم المكان الحقيقي، فحارة الكسك هي حارة الكلاسة (ص ٤١٢) كذا يصرح الكاتب بلا وجه.

وأجراً نذكر دالة الشرة لدى الكاتب، فشرة الخبية تشكل بؤرة مركزية في عملين هامين لأحمد أبو معروق، العمل الروائي الأول «شجرة الكلام» الذي صدر عن شركة ريباس الرئيس للكتب والنشر في لندن. وجعل المصنفات الحزينة موضوع الفرس، وأمل تلقاً حصياً يتسنى له في قابل الأيام أن يسلط الضوء على هذه البؤرة المركزية في رأيي.

وأحمد أبو معروق، المسرحي، الشاعر، لا بد أن تسجل أحياناً له الروائي لميتاز. □

والرواية حافلة بالأخطاء من كل حذب وصوب، فهناك أخطاء في استخدامه للغة واللغة والتاريخ والجغرافيا إضافة إلى الأخطاء العامة. ففي الفلسفة يتدفق عجزهم - مثل فلاسفة الإغريق!!! إلى الانصراف إلى الهندسة (...). وفكسات الهندسة في الصيغة الوحيدة التي تستطيع أن تحول حلم معجوز بمالكينز إلى واقع (ص ٤٤٦ - ٤٤٧).

فالكاتب استخدم مفهوم الهندسة ملتطوق الحالي، مع العلم أن فلاسفة الإغريق استخدموه بمعنى الرياضيات، فعندما كتبوا على بوابة الأكاديمية «من لا يمكن مهتلساً فلا يدخل» إلى هنا كانوا يعنون بكلمة مهتلس رياضياً (من الرياضيات).

والأخطاء العامة تتجلى في أنه ليس شيخ الجامع في وقت صلاة الجمعة طرطوش تركيا (ص ١٦٤). وشيخ الجامع بلبس مثله وهو أمر معروف ومتداول إلا في تركيا الحالية العلانية فإنه بلبس لباساً مدنياً.

وبين لنا الخطأ التاريخي في أن التشيكي يكون متاحة سياسية بالارتباط مع الثقلين الملتصين في مصر والسعودية وهذا يعني أن الأحداث التي يورخ لها الروائي تقع قبل عام ١٩٥٢. مع العلم أن محتوى الرواية يقول عبر ذلك.

والخطأ الجغرافي الشنيع يتجلى في أن الموصل تقع على نهر الفرات (ص ٣٥٤) ويظهر أن الكاتب لم يراجع خريطة الوطن العربي الموجودة بكثرة في شرات الأخبار في التلفزيون لدينا، ولي الكتب المدرسية، وفي القصص وفي الوجدان.

ولم ينس الكاتب نصيه من أخطاء النحو فقد صرف كلمة / أسود/ وهي تكون على وزن أنصل - (ص ٣٣٤) وكتب إن شاء الله كتابة عامية (إنشاء الله) (ص ١٤٤) ثم عاد وصيغها خمس مرات بصيغتها الصحيحة (ص ٣٦٤) وكرر الألف شمسمة (ص ٣٦٦) والأصعب ألف الشمسة أو الألف الشمعة وفي الصفحة ٥٦ ذكر: على ضوء الوقت والأصح في ضوء الوقت.

غير أن كل هذه المراتب والأخطاء لا تنال من الرواية التي تتسم بعشق شديد للمكان. وعشق المكان يشكل دالة عميقة ومرة هامة لدى أدباء حلب، فالحقلية عمود أساسي من عماد الرواية. وحزب القلمة هو الحزب

كتب

التي راقت انهيار الحكم العثماني ودخول الدول العربية في مرحلة جديدة من الحياة والاستعمار الغربيين. وليس لأن الشايندر هو واحد من رجالات العراق القلائل الذي عملوا مع بعض الوطنيين المخلصين على بناء دولة مستقلة وشكك مستقر في ظل الجغرافية الجديدة التي عمل الغرب على إرسائها بعد زوال الامبراطورية العثمانية وخروجه مستصراً على ألمانيا القيصرية عام ١٩١٨، وهالوتو تقاسم النفوذ على الساحة العربية والشرق اوسطية. كل هذه الأسباب، على أهميتها القصوى، لا تجعل من مذكرات الشايندر كتاباً يخرّج عن القواعد أو لم يعالج كتبنا موضوعات هذا الأسلوب الذي يتفكك بالرسالة والتشويق، فكانت إلى نفع الحياة الروائية ولا اللغة التي تتراوح بين أنيقة القصص ورجال العالم، فهو إلى كونه مؤرخاً سياسياً متأنقاً ينتهج بروح الأدب الذي أوتي موهبة التعبير والكتابة تعضدها ثقافة

ذكرياته أدق التفاصيل التي عاشها منذ نشأته، مروراً بالنائب النيابية والوزارة التي تألق فيها في العراق، مع ما رافق تلك الفترة من مصاعب وآلام حقة اختبر فيها حياة السجن والنفي والمعرض، إلى متى تقاعده من العمل الدبلوماسي والسياسي، واختياره بيروت مقراً لإقامته وانصرافه هناك إلى تدوين مذكراته.

إن قارئ سيرة الشايندر تأخذته تلك المحطات الحافظة التي يوميء من خلالها إلى طوقه ونشأته، فلا يشك مطلقاً في ما كان عليه من وهي وإدراك مكثفه من تسليو سيرته، كاشفاً في أجزاء منها من مواقفه الفكرية وآرائه وفلسفته التي صار في نهجها هذا إلى يبعث الواقع السياسي والاجتماعي والتي تستهلك الجزء الأكبر من المذكرات.

في الفصل الأول من سيرته، يقبض الشايندر على أسئلة الظروف، وعلى تلك المحاسن التي تنص الفكر ونشوش الكيان بسطلي من أسئلة التي تحمل في متب نفث وجدياً عارفاً، تلك إشارات لا شك أنها تنبئ بما سيكون عليه الرحلي في مرحلة متقدمة من شبابه: «هشمرت لأول مرة سوري في الحياة فندما صرنا أهل شاكور على ريشيه» (ص ٩٥). إن إشارات هذه الصفة الرشيّة على وجهه تستمع مع الوقت، وتصبح الدلالة الحية على وجوده، فهو سبيلاتي متابع كثيرة ويستجمل المزيد من الصفات المارحة ليس أنّها توجيه الاتهام إليه سنة ١٩٤١ عندما كان يشغل منصب وزير للمحارجية في وزارة رشيد الكيلاني من قبل السلطات البريطانية باعتباره «فنازي المسلسل سبق وجوده في تربية وعرفه اللغة الألمانية ومدق رشيد عالي الحميد» (ص ٢٧٣) الذي اشترك معه في تهيج الرأي العام ضد وزارة طه الغلبي واغتصاب الوزارة منه وتشكيل حكومة غير مشروعة شغل منصب وزير المحارجية فيها، وقد جابه في نص التهمة أنه فلان دولة للامية الصافية للدولة البريطانية... إن مقصوده في فتح الإهم الملقق قضى يبرجه من سجن الأحرار مع عدد من رفاقه الوزراء ثم نبغى إلى جنوب أفريقيا ليعود بعد سنتين إلى بغداد حيث قضت حاكمته مجدداً بسجنه خمس سنوات مع مصادرة أملاكه وأمواله. بين الطفولة ومرحلة النضج، فسحة زمنية اختير خلالها الماضي جرائه على العروق في

وجه المصنّف وتحديه للأمر الواقع وتوجيه إرادته نحو مصلحة بلاده العراق وتفضيلها على مصالح الذاتية، فما هو في الرسالة للدرجة في بداية مذكراته يشرح لولده القصد من كتابتها: «وأنا هنا بما ولدي الحبيب لأنني أرتب مصلحة بلادي على مصليتي الحاضر ولاهي في سعة حطرة فكرت في مستقبل وطني دون أن أفكر في مستقبل ومستقبل، ولأنني كنت أعتقد أن الحلقة في سبيل الوطن هي فوق خدمة النفس وتحملة الأبناء والأهل» (ص ٢٣).

لا ينصر الشايندر سيرته على عرض أحداث تلك الفترة وتقلبه الصلبة بعرض تقريرية رادة، فهو يدرج الحدث في سياق سيرورة حياته الشخصية والاجتماعية، فلا يترك لدارد أو وارده كان لها أثر في حياته ولا إرساء حداثين تلك المرحلة إلا ويترك عليها بقلبه وذاكرته، فيحفظ لها الزمان والمكان وأسماء الشخص الذين كانوا يغني تلك الرحلة وصورتها. هكذا نجى مذكراته حافلة بالأسماء والتواريخ، تلك التي تمهد لنا لفراء الحدث والإسماك بفاتيحه، فمحيطي التباهاً لسيروية الأحداث، وأبعادها وحظياتها ويتبع لنا أسلوبه انتقاص بعض الصور التي تستعمل حرقاً خالصاً وكان الشايندر لا يميل مرتبة الحدث على طريقة صياغته والتعكس صحيح، فهو يحاول أن يوفق بين النص والمثل، بين الدال والمثلول بما أوتي من حنكة ودراية في تقديم الخبر وتفضيله، لا يمتد الوصف والتعليق والإنتساج لاحقاً، ويحل أن الحدث بلاته لم بعد تقريراً تاريخياً أو سياسياً فندما يجمعهم الشايندر لألية الإصداق ومتابعة القراءة. هكذا تتحول سيرته إلى نص أدبي، فلا غفر في القصص ولا إسراف في العامة الشيعية، بل في ما يجمع بينهما من أنيقة بلارة في الصياغة والتعبير وحسن الأداء.

والإسراف إلى القيمة السياسية والشارعية للمذكرات فيها ما تغطي مسورة نادرة للجمع البديهي في مطلع هذا القرن من خلال سرد كامل حياة أسرة مروعة ومثورة الحافة والعلماء، فهي تغطي القاري، صورة واضحة عن عادات وتقاليد ذلك المجتمع الذي شهد تقلبات سياسية واجتماعية حاصفة. وتزلف سبلاً للمحلات والظروف التي آلت بالمدنية وعاشته في تلك الفترة



صورة نادرة للمجتمع البغدادي مطلع القرن

واسمة وحسن اطلاع وإلمام ومعرفة تشمل شئ القضايا والعلوم، لكتابه، ولا شك موضوع اهتمام السياسي والمؤرخ والباحث والأديب، فهو إلى كونه وثيقة سياسية، تعني جانباً مهماً من تاريخ العراق الحديث، خلال النصف الأول من هذا القرن يحمل في طياته أدنا ربيعاً يلهم بكونها الذات وخفاياها. تتنكر الوقائع الاجتماعية في العراق إبان تلك الفترة، وعلى طبقات المجتمع، أنصاف إلى ذلك، إلى ما بعدات وتقاليد المجتمع العراقي.

بروي موسى الشايندر في «ذكريات» بعدادية قيمة. التي خالطها كثير من اللبس والتساؤلات إبان الفترة المرحجة التي أعقبت تفكك أوصال الامبراطورية العثمانية ودخول الإنكليز كطرف متعصب ساحة الصراعات العربية يُمهد الحرب العالمية الأولى، ولا يفوت الشايندر أن يضمن

تأزله الحلايكة

صفحات من حياة

حياة شرارة

رئيس الريبس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٤



قائمة عصر عربي

جورج طراد



الحرجة والروابط التي جمعت بين أفراد العائلة الواحدة ومع من حوفا من مختلف طبقات المجتمع، وبغني هذه المذكرات صدورهما عن ثقافة واسعة ألق بها صاحبها، اكتسبها من خلال تربيته في العلوم ومن أسفاره المتكررة إلى الخارج ووقوفه على طبيعة الإنسان الغربي، كما خبرها من خلال عمله الدبلوماسي، وهو لا يتوان من توجيه العلوم إلى الغرب الذي تحكم فيه المادية والأناية والانعكاس ذلك على سياساته الداخلية والخارجية، فتراه يواجه قيام الحضارة الأوروبية على العنف الذي تجلّ حياً لموارد الشعوب الضعيفة، واستغلالها وإسارها وأطماعها في ثروات تلك البلاد ومواردها الطبيعية ولكنه في المقابل يمدد في حكمه عندما يبدي شغفا بالحياة الأوروبية التي تفقد حقوق الأفراد وحرمتهم لكنه لا يكتف بحوفه من انهيار القيم الأخلاقية والروحانية وانحدار المجتمع نحو التشكك والانحلال بسبب فقدان الروابط الأعرية والعائلية وتزوع الغرب إلى الهيمنة والسيطرة مستغلاً قوة مولده.

إن نظرة الشابتر إلى الغرب، كانت من الحق والشمولية، بحيث أصبحت له أن يوظف رغبته وإمكاناته الفكرية والفلسفية في استنتاجات، سينطلق منها لاحقاً في نقده للواقع العربي بلفظه الموضوعية التي تصف بالروية، وعدم الانفعال، وقد ساعدته في ذلك اختباره من قرب وحكمه موقفه كوزير للخارجية في حكومة رشيد الكيلاني المصوم والقضايا المصيرية التي بلورت مفهوم القومي والوطني. وهذا ما سيرصده للملاحظة والسجن والتي ومصادرة أسواره وأسلحته دون أن يؤثر ذلك في عزيمته وقوة إرادته، بل ظل متمسكاً بشفاعته التي عاد وعمل على تحقيقها في عودته ثانية إلى ميدان العمل السياسي من خلال عمله بمسنداً كوزير للخارجية وسفيراً لبلاد في المائتين العربي والغربي.

ذكرت بمقدماته كتاب يعقبه جديداً إلى الملكية العربية وإلى الأدب العربي، فيه ما يعم الزورخ والسياسي والأدبي، فالشاعر يصف على التغيرات السياسية والجغرافية التي أسهمت في رسم ملامح خريطة جديدة للمنطقة خلال النصف الأول من هذا القرن مع ما رافق ذلك من أحداث كان لها الأثر البالغ في تحديد مسار السياسة الدولية. □

في كتابها وصفحات من حياة نازك الملائكة، أدركت حياة شرارة جيداً هذه المصادفة. أو ربما هي تصرفت بمقتضاها من دون أن تتفكر في مقوماتها. لا يعم الحياة شرارة لم تخط إلا في حالات نادرة، بين نازك الملائكة الأدبية ونازك الملائكة الإنسانية. على العكس شرارة ركزت على الحياة علم تطمح إلى الدراسة. وهذا خيار شعري غير قابل للمناقشة. وربما يعيب بعضهم غلو الكتاب من موقف نقدي تطلقه المؤلفة على نتاج الملائكة. لكن مثل هذه العيبة، في حال وجودها، إنما هي قطعا في غير عملها، ذلك أن الباحثة لم تطرح أبداً فكرة الدراسة النقدية.

على العكس. نعتقد أن الحكم على كتاب حياة شرارة يعترض أن ينطلق من لباس معتبراته على الهدف الذي قالت أنها تنصبو إلى تحقيقه. منذ بداية المقدمة تقول المؤلفة: ومد أن سجلت كدريتي من نازك الملائكة في مقال عنوانه (تلك أيام علمت) ظلت تخامر ذهني فكرة الكتابة عن سيرة حياتها بشكل تفصيلي بحيث استطاع أن أعطي صورة شاملة حيّة لها تنفي بالحركة (ص ١١). هذا هو الهدف من الكتاب، إننا: إعطاء صورة شخصية حيّة وتابعة بالحركة. لحال أي مدى نجحت حياة شرارة في تحقيق هذا الهدف؟

ليس هناك من شك في أن شريط حياة نازك الملائكة منذ قبل ولادتها وحتى تاريخ وضع الكتاب، مائل أمام القاري من خلال صفحات الكتاب. ويبدو أن إشاعة وفاة نازك الملائكة التي تسالطها الصحف قبل حوالي الستين قد انطلقت بعد الفراغ من إتمام الكتاب الذي لم يأت على ذكرها. هكذا فإن الكتاب قد أصاب هدفه تماماً. إننا نحن أمام لوحة حيّة نابضة ليس فقط من حياة نازك الملائكة، وإنما كذلك عن حياة عصر ومدينة أنتجت هذه الشاعرة الرائدة. ولأنها كان رأيتها فيها قمتم نازك الملائكة من عطاء شعري، ومن نظريات الشعر المعاصر، فإن لا أحد يمكنه أن ينكر الحديث. فهي علامة فارقة ساعدتنا طيلة شرارة على تتبع خطاها منذ أن كانت طفلة تتدحرج في بيت الملائكة إلى أن أصبحت في شيخوختها الخفيفة تعجز عن السفر إلى

■ قد يكون من الضروري الفصل، في شكل جسيم، بين حياة الأديب ونشاطه فلفظ درجت دراساته التقليدية عن سيرة المحكم بين الحياة والأمر، وكأنها تريد أن تروحي بأن مثل هذه الحياة تتجس مثل هذا الأمر. وفي علاقة سببية أحادية الاتجاه لا تغفل نقفاً، ولا حتى نقفاً. فضلاً عن هذا، فقد لا يكون متحداً تماماً أن تتجسم لدينا معلومات كافية عن حياة الأديب، فهل إن الأمر يصرنا عن دراسة نتاجه؟ وهل يميز الناقد، الرائي من ثقافته، عن دراسة قصيدة لشاعر ياباني لمجرد أنه مجهول ظروف نشأة وشيئة هذا الشاعر؟ لحسن الحظ أن الدراسات الحديثة ركزت على محاور النص وانخرجت الاستقالات الواقعة حديثاً من حياة الشاعر، إلى ما هو متاير لدائرة الدراسة. لا نقول بأفضلية النقد العلمي على التاريخ الأدبي وإنما نقول بوجود تأثير في التطورات وفي الأهداف. وليس الحظ، مرة ثانية، أن عناوين الدراسات من نوع والشاعر فلان: حياته وأثاره، باتت نادرة، إن لم تكن غائبة عن الدراسات الأدبية الحديثة.

الصرعة لتشارك في الاحتفال الذي منحت بحجبه دكتوراه فخرية من جامعة الصرعة فكتلتها الشعرية ولعلها في تلك الجامعة لبضع سنوات عند بداية تأسيسها في السبعينات (ص ٢٢٧).

وقد ساعد حياة شرارة في هذه المهمة أن بيت فتيحة، على ما يبدو، كان جالوساً لمرور اللائكة، وأن العلاقات بين العائلتين كانت جيدة. وقد كانت الزيارات مستمرة بين عائلتيها، وكنت أصغر نازك عندما تقرأ الشعر، وأبعد عندما أسمعها تقي وتعرف عن العمود في آن واحد، وأجلس صائتة مثل الآخرين عندما نستمعنا للموسيقى الكلاسيكية (ص ١١٦).

علاقة الجوار، إذاً، كانت ثمينة لإصباح الفكرة، كما أنها كانت ثمينة كذلك في المرحلة اللائكة حيث انضمت شرارة إلى النسيج، فكان لا بد من إجراء الاتصالات لم يكن من الممكن القيام بها أولاً وحده علاقات عائلية وطيدة، كما نعلم من سياق طويل، قد لا تجلو من بعض التطويل وربما المسألة، سرقة حياة شرارة على مدى صفحات من مقدماتها. غير أن ما يمتدح التطويل لهذا التحقيق هو أن ثيريه كانت جيدة وأنهم، تألياً، لم يتكبد كل هذا الجهد، أن يأتيهم قليلاً أو كثيراً، وأن ينسجم بجهدهم وقد أن أكله.

خطوة عظيمة راقت حياة شرارة حياة نازك اللائكة، منذ طفرلتها المباشرة حيث لم تكن تقبل إلى الصخب والصخب (ص ٢١) وحتى شيوختها في بغداد حيث ظل في دارها غرفة وحالية تنظر حومة لها الرق السلفي. تنص أن تراه يعيش معها تحت بيت واحد (ص ٢٢٥). وترسم لنا المؤلفة الإطارات التي تفتحت فيه موهب نازك اللائكة شعراً وموسيقياً فوالدها كان ينظم شعراً (ص ٢٢) ووالدتها ألفت كتاب (ص ٢٤) وأبعد نسلها كان يتنكز واحداً من جهازتي تسجيل اثنين كانا موجودين في عراق تلك الأيام (ص ٢٤). وتلتقي حياة شرارة في وصفها الظروف الثقافية لنشأة اللائكة، مع ما كانت الشاعرة هام نزار اللائكة، قد ذكرته في مقدمة ديوانها وأشبوه للجد حيث أكلت أن والدتها كانت تقي، وهي تنعم بالأصابع الزلية، أشعراً جميل بينة والشراف الرضي وأي فراس. وتخلص شرارة تلك المرحلة من علاقة الطفولة بالشعر

قائلة: وظل العمى مستقلاً على فهمها، ولكن إشفاق الكليات وموسيقى الورن كانا يستندان روحها (ص ٢٩). وما أن ثبت نازك وبلفت صخبها حتى كانت قد حفظت عشرات الآلاف من الأبيات الشعرية (ص ٣٥).

وتقي رحلة نازك اللائكة مع النضج، ورأسها بجزن الكليات والصعاب حتى تحدث الفجائية الحولة في العام ١٩٣٥، كما تخبرنا المؤلفة، حيث ينشترى والدها جهاز راديوغرام (رمة خطأ مطبعي فلاح في هذا الصدد إذ جاء في النص أن الوالد كان يعرف أن الراديو والغرام يعتبران من الضرورات في حياتهم كالأكال والشرب والشراب والشراسة والكشف والصحيح أن هذه الأهمية هي والراديوغرام وليست الراديو والغرام (ص ٨٣). لهم أن الأسطورة الأولى التي عليها

الوالد مع «الراديوغرام» كانت للموسيقار محمد عبد الوهاب، بهوان وبا ما سمعت قصر الأمان، من فيلم «صوت الحبة». وبميت نازك الأسطورة بشف، ظلها على بقية أفراد العائلة، وبدأت تكن أعضائها شديداً للموسيقار محمد عبد الوهاب.

وبفكرة يبلغ مداهما الزمني أربعين سنة، واصلها في الكتاب مائة وعشرون صفحة، يحصل القارئ من نازك اللائكة وعبد الوهاب حيث التقيا. وهو القصر الذي لهذا اللقاء الذي جاء على غير موعد (٠٠) حمت حظراتها عروباً بحره وقدمت مصها تواضع (٠٠) انتقل البشر السعادة منها إلى وجهه موسيقارنا الكبير (٠٠) أصعب لها من صفاته الغائرة لانقلع بها، بالشاعرة التي هي أشهر من نازك على علم، على حد تنبيه. وأجابته أنها مهما بلغت من الشهرة فيظل أشهر منها لأن اسمه يلا أجواء العالم العربي ويرويه منذ عقود من السنين. غير أن محمد عبد الوهاب أصر على أن نازك أكثر منه شهرة (ص ٢٠١).

وترافق الكتابة حياة شرارة الشاعرة نازك اللائكة على طريق الشعر والقلم منذ مشوارها الأول حيث نشر لها والدها في مجلة «الصباح» أول قصائدها، على الأرجح في العام ١٩٣٦. وكم كنا تمنى ليو نكتكت الكتابة هنا من العزلة على النص الكامل لهذه القصيدة، لكنها لم تفعل ذلك لأسباب يجعلها إنما اكتفت المؤلفة بنقل لمرحلة اللائكة بقصيدها الأولى منشورة فكان وظهر اسمها تحت القصيدة بحروف مطبوعة على صفحة المجلة موسع فرحة كبرى فريدة. لقد ملأت الهجة حبايبها وكذات تطير من فيض السعادة التي غمرتها (ص ٢٧). وتستمر الرحلة وحياة شرارة تنقب تحركات نازك اللائكة. تحركات بها نكهة الفديعة (موت الوالد المأسوي (ص ١٩٩) كما فيها الوان من الغربة والمرارة والحياة التي لا تزال قائمة حتى اليوم في حياة نازك اللائكة، كما يفهم من حياة شرارة التي تشير إلى صعوبات مالية في حياة الشاعرة بعد عودتها من الكويت إلى بغداد.

مهما حاولنا الإحاطة بمضمون الكتاب فإنه لا يمكن أن نغني عن قراءته. فهو لوحة بانورامية شاملة - فذلك بانورامية مع أننا نعرف أنه عرق أحياناً في التفاصيل - تعكس قامة شاعرة رائدة نراها تتجلى على صفحات

يصدر قريباً



الزواج

ضد الطبيعة

محمد كمال البواني



نازك اللائكة
أكثر شهرة
من محمد
عبد الوهاب!



عاصفة فاصلة

خالد رياض



■ يحمل كتاب مارون عيسى الخوري عنوانين، الأول عام هو بمثابة مدخل: في البقعة العربية. والثاني أكثر تحديداً: الخطاب الموسيوسياسي عند فرح أنطون. فهدف الكتاب إذاً دراسة لأفكار فرح أنطون الاجتماعية والسياسية. لكن المؤلف يرى أن ذلك لا يتم إلا إذا مهد لبسط بدراسة مسبقة عن البقعة العربية نفسها وعرفها تعريفاً مناسباً حين يضع فرح أنطون في مكانه منها وإذا جاء الكتاب مستجيباً للعتاوين العام والخاص. فقد جعل المؤلف كتابه في ثلاثة أبواب: خصص الأول للتعريف بالبقعة / البقعة، وأسر أفكارها وأعلامها وقضاياها. والثاني هو بمثابة خريطة ثقافية مثل فرح أنطون وأبامه، تناول فيه شأناً فرح أنطون وأسائلته وبيته وسفره ومؤلفاته وأعلامه. أما الباب الأخير فهو دراسة أفكار أنطون الاجتماعية ثم السياسية. وهكذا، ومع قراءة الكتاب، يجد القارئ وقد انتقلنا من التعميم إلى التخصيص، ومن التسلطحات والمفاهيم إلى التبينات والوقائع، وقد وجد المؤلف الخوري أن لا بد له من أن يدخلنا في عالم البقعة مجدداً، وأن يعيد قراءتها على ضوء معطيات جديدة وتقسيم وتعريف جديدين

لا يبرى المؤلف أن العرب نهضوا حقاً في القرن الماضي ويقول تأكيذاً على ذلك: أن لفظة Renaissance تعني عصر الانعاش الأوروبي من رقعة الموت، وهي تسمية

كشفت عن بعض حياة تارك. نذكر منها مثلاً أنه على ذكر رقعة موسيقية أسبغها تارك للآلات، غزافاً على العود في إحدى الجامعات الأميركية. ربما لا تكون رواية البصري دقيقة، كما تريد حياة شرارة أن توصي، ولكن في إسكانها أن تنفيها لا أن تجعلها أو تجعلها.

كذلك في بعض جوانب الكتاب حشو سردي لا قيمة له في السياق العام. لا نزع من دور قيمة في حد ذاته، وإنما حشو ساه حرج الموضع فلا يقدم أو يزجر في نص حياة تارك للآلات، وهذا هو الخلف الذي طرحه المؤلف كما ذكرنا في البداية. لن نوصيه بطلبه هذا فإدراج المصطلح على الموضع لمناظرة نظمي ذكرنا الترويج والجذب به بنماذج بالبقاء بين الآلات وعيد الوهاب. فقد كانت المؤلف مسترسلة في ذكر هذا اللقاء وفي تسليط الأصواء الكاشفة على جوانبه. وبقية تنقل في موضوع آخر يتناول متابع عبد الوهاب مع الصالحين الذين أصروا على إجراء مقابلات معه فاشترط عليهم ألا يسلموا الأصواء على حينه، وطلب أن يحصوا صلته من حرارة الأصواء لأنها تسبب له الصداع، وأن يحصد إلى المدقق قبل المباشرة مساء ليتناول عشاءه في الموعد المحدد (ص ٢٠٥). وهذا كله لا علاقة له باللقاء بين الموسيقار والشاعر، إنما هو مجرد استطراد قامت به حياة شرارة وجاء في غير محله، كما نعتقد.

لكن هذه الملاحظات لا تحفف من قيمة الكتاب. فنحن نعتقد أن مادته تنحصر بحجرة حياتية عاشها شاعراً وناقدة عربية رائدة. قد تكون من أنصهرها وقد لا تكون. ولكننا نرى قناتها وقويتها تتلألأ على صفحات الكتاب، ومن خلالها قامة عصر عربي كاملة قد تنصه بعض القيمة بسبب ما انتهى إليه من تشتت: □

الكتاب، طفلة نحو وشابة تتأصل شعرياً وفكرياً، وعصراً مزوية في بيئها البغدادي تنظر الزود القاتل. وفي حلبة المصاحفة الشاعرة تصمى قامة العصر. عصر عربي كامل يدخل في تفاصيل حياة تارك الملائكة وتتدخل في تفاصيله. للجمع السراقي الثقافي، الجول العربية القومية، الفضل الوطني، الاكساب الثقافي، الوضع الداخلي من قمع ونزف واضطهاد للمعكرين. كلها ملامح تطلع من جوانب الكتاب وتوزعها حياة شرارة مادة غنية تعمل من قراءة الكتاب المشوق متعة حقيقية هواة هذا النوع من الكتب.

لكن، وعلى الرغم من كل هذه الإيجابيات، قد يكون هناك بعض ملاحظات كد من شأن تأليفها أن يفتي على الكتاب المزيد من القيمة. من هذه الملاحظات مثلاً أنه كان لا يمكن حياة شرارة أن تحفف من نسبة والطولة التي توجت نفسها بها لأنها وضعت إلى مادة الكتاب. خصوصاً وأن ما أوتي للمؤلفة، كما ذكرنا آنفاً، لم يتوافق نقيضها. لذلك فإن بطولتها في غير مكانها. وبغداد ما كان قرب المؤلف العالي والوجداني من عائلة الملائكة نقطة قوة ساعدتها على إنجاز الكتاب، فإنه تحول في أن لا نقطة ضعف، أو هو بدا على هذا الشكل في بعض الأحيان. تنحلي أحياناً، ونحن نقرأ، أننا نتطلع على النص الرسمي حياة تارك الملائكة. النص الذي تريد الشاعرة أن يروج عنها، وليس النص الذي يقوم على نيش أسرار وولائق والكشف عن محطت رجا ترفض الشاعرة نفسها أن تكشف عنها. وهذه الجول الرسمية ناجحة بالشاكية عن العلاقة الإنسانية والعائلية التي تربط المؤلف بالشاعرة، إذ لا يقل لمن كان يسقط من علاقة على هذا المستوى أن يغامر في سير أعوار اللغات غير الرسمية، حتى ولو كانت الحيلة العلمية أحياناً هي التي تنفع النص.

من الملاحظات كذلك أن المؤلف لم تركز إلا على كتب لسيرة الملائكة تدخل ضمن نطاق (الرسمية) نفسه، أو تحظى بجملة المائلة. مثلاً حين تناولت حياة عبد الجبار دارو البصري وتشارك الملائكة - الشعر والنظرة - دار الحرية للطباعة - بغداد (١٩٧١) من قربه سوى الأخطاء ضئيلة بعضاً منها (ص ١٨٧). ولكننا نعرف أن كتاب البصري هذا قد تضمن جوانب هامة

شروعاً وأكيدة لنهضة أوروبا من احتضار طويل، أما بدايها الاحتطاط العربي فلا تزال تملك كل شيء عندنا تقريباً، لولا فسحات من التور أحداث وتغي بين الحين والحين مساحات ضئيلة أطلقنا من يصح أن نسبهم لمشغورين والتفصيل من هنا كان إطلاق عصر النهضة أكثر انطباعاً على واقع الحال العربي، من عصر الانتماءات في التوجه الغربي شكلاً ومضموناً (ص ٩).

إلا أن ذلك لا يمتنع من استخدام مفردة غضة ومشتغاة، ففي الفصل الثاني يتحدث المؤلف عن المروحات النبوية، ويستخدم تعبيراً شائعاً للالتجارات: التبرار السلمي والتبرار الليبرالي ويصل إلى الأول كلاً من الأفغاني وعبد ورضا والكواشي، أما التبرار الليبرالي فيقسمه إلى تيارات: علمي واجتماعي وسياسي. ولا شك في أن التبرار الليبرالي ككل هو وليد الاتصال بالغرب، بل وليد الإرساليات. من هنا فإن رواه هم من الذين إما تأثروا بالمدائن الكاثوليكية أو أولئك الذين تأثروا بالمدائن الأجنبية. أو إهم من الذين أخذوا أفكار وآراء والمؤسسون وانطسوا في محالها.

وبفضل المؤلف البحث في الألفاظ العتيقة قالوا: وإن السؤال الذي يثار في هذا بغیر تعليل هو ولماذا اتخذ الخطاب التكنولوجي؟ والجواب الحقيقي ليس بسيطاً إلى حد العذوبة، وفي أحسن الأحوال، ليس كلاماً معمولاً على الاجتهاد والقرن، إنه يستلحي البحث عن الجذور الممتدة في طبيعة الإرساليات سلباً وإيجاباً، وحمل الناس على الاستسلام في احتضان المراسم، بسبب قدسهم وحضارتهم أولاً ويصرهم بمشاكلهم والتفاند ثانياً. (ص ٢٩).

وبنقل المؤلف في هويات أصحاب التيار الليبرالي العلمي، فهناك الذين تأثروا بالمراسم الكاثوليك الذين تفكروا من تكوين بنية فكرية، قوية في روحها... ثم هناك الذين عبروا إلى البروتستانتية في العقد السادس من القرن التاسع عشر وما بعد (ص ٣٢). وهكذا فإن أولئك الذين ذهبوا إلى مصر وأنشأوا التصنف واللغات والنظم كانوا من البروتستانت الذين كان لشرهم هذه الصحائف مهيات محدودة، يقول المؤلف: مهمة والتصنف الشهيرة، ترسيخ الفكر العلمي بدل الفكر السلفي عند أصحابه من المسلمين والمسيحيين. ومهمة

واللغات الشهيرة، مناهضة الكاثوليكية الأصولية والدفاع عن المساوية الداعية إلى الحرية والتعلم من قيود الاستبداد. ومهمة والتعلم الحيوي المتنافسة عن الإنكليز في وجه الوطنيين، مسلمين وأقباطاً ومغاربة للمسيحيين تحميداً من ذوي الانتماءات السياسية الفرنسية (ص ٣٧). وهكذا فإن الثلاثي: يعقوب صروف وفارس نمر وشاغين مكاريس كانوا يعملون وفق خطيط، يقول: وليس من المصادفة في حال، أن يكون كل التصور البروتستانت والداعين إلى التغيير السياسي والفكري والاجتماعي، من البنايين الأحرار (المسجون) لصلابة هذه الجمعية السرية التي احتضنت متشوري فترة الحقبة العربية، بفكرة الإخاء (ص ٣٨).

لكن صاحب المروغ الاجتماعي من الليبراليين وما بطرس البستاني وقاسم أمين، حسب المؤلف، فقد كان لديا إحساس قوي بفضائل عصرها وجمعها، ويركز المؤلف على تعلم المرأة عند البنايين وتغيرها عند قاسم أمين.

تلك هي الأجواء العامة للبقية / النهضة، في نهاية القرن التاسع عشر، عندما بدأ (يركز) فرح أنطون بكتابة (لا) فرح أنطون وليد بيت ونجرت في مصر، وليس ميثاقاً تحديداً. ولد عام ١٨٧٤. وقد رسم فرح أنطون حياة وأدعة في بيت أبيه بيشا وباشا، وتعليم على تلي ديني نفعت أرنوكتية مكتبة محارمها كنيسة سيده النجدة المارونية من الغرب، والبعة التبشيرية البروتستانتية من الشمال (ص ٧٠). وقد تمكن لفرح أن يتابع دراسته في وسط أرنوكتي، في مدرسة وطنية شابت في تلك اللدة. ويبدو أن فرح أنطون الذي تخرج من مدرسة قنصين عام ١٨٩٠، مكلف عن الإقراة الكلية في تلك اللدة: روسو - ديكان جول - سيومن - تولستوي، ومن غير المؤكد أن كل قراءاته قد قام بها في تلك السن المبكرة، وربما تكون معرفته لبنته ومباركوس وسواهما قد تأثرت حتى هجرته إلى مصر إلى اللدة لفرح أنطون. ومن الواضح أنه لم يضاف إلى واسعة جعلته يحد رغبته في أن يكون رجلاً كما كان ثقافة وأدب وأن لا يكون رجلاً تجارة كما كان يريد له والده أن يكون. وبهذا السبب سافر بريد له في مصر عام ١٨٩٧، ليتبع طريقه في ميدان الفكر، على الباصرة نفسها التي ألقى الشيخ رشيد رضا، الذي وجد، مثل فرح أنطون

أن مدينة طرابلس، لا تتسع لطموحه. فتصدا مصر التي كانت حركة الفكر فيها سائقة آنذاك. وشابت الصدف قابض رشيد رضا أصدا أعمال التيار السلفي اللبرزين، أما فرح أنطون فنصار أحد أعلام اللبرزين. وإذا كان رشيد رضا قد أصدر مجلة (النار) في مصر فإن فرح أنطون أصدر مجلة (الجامعة العتيقة).

رسم فرح أنطون خطة مجلته في عددها الأول: خدعة السوطن العيشاني والمصري والجامعة العتيقة بنوع خاص، وإن معظم هها سيصرف إلى المباحث التهديدية، فيكون فيها صدا الباحث الأدبية والسياسية والتاريخية، باب للترية بالتعليم مضمون للكتاب والأدباء... (ص ٧٦). ومن خلال الأبواب التي قسم إليها مجلته تستطيع أن تبين هوية التي هي تعبير عن ميل المتفوري إنتمائه إلى طرق كافة الأبواب والموضوعات وطول المعرفة، ونجحت (الجامعة) خلال خمس سنوات ١٨٩٩ - ١٩٠٤، وكان أن اتصم فرح أنطون بأنا آثار حبيطة صاحب المار تلك أنه كتب عنها في مقابلة صاحب رشيد وعرض آراءه وأراء التفكير وتحدث في دراسته عن الاصططهاد في المسيحية والإسلام، ففوت مناظرات بينه وبين الجماعة محمد عبده وترجمت مباحثه إلى (الجامعة) على ما يذكر لنا المؤلف إنتهى الأمر بجعة فرح أنطون إلى أميركا.

حلال إقامته في نيويورك أراد متابعة خطه فأثناء مجلته الجامعة إلى صدر أول أعضائها في لوز عام ١٩٠٦، إلا أن حواشها كانت قصيرة، فصاد إلى مصر عام ١٩٠٩ بعد الانقلاب الدستوري على السلطان عبد الحميد في استأبيل عبده الأول بأن عبداً جديداً قد بدأ في الدولة العتيقة، فصاد إلى إصدار مجلته من جديد في القاهرة.

ويبدو لنا أن إقامة فرح أنطون في أميركا قد أدته بأفكار جديدة تستدعي، في بعض أحواله الروائية التي تتلوه أجدادها بين أرض البلاد وأرض المهجر. إلا أن حياة فرح أنطون بعد عودته من أميركا لم تترسب حراً، فظهر عن أعماله الأدبية والمشرحة الشعر والمطوي للسنن. ويبدو أنه كان في سباق مع تحصيل لقمة العيش ومع عرض أفكاره الغريبة التي أربأها أن تصل إلى ترائه وجوهه. وعلما من فشل أنتر فشيل حق

ظلمات
الانحطاط
العربي لا
تزال
مستمرة.

كانت وفاته في سن الثامنة والأربعين عام ١٩٢٢.

ترك فرح أنطون كماً غزيراً من المؤلفات التي تتوزع بين المجالات الفكرية والاجتماعية، والمؤلفات الروائية والأعمال المترجمة والمسرحيات. وكان يريد أن يعرض أفكاره ومعارفه التي اكتسبها من خلال مطالعته ومن خلال رغبته الجامعة في التقدم، فتوسل أساليب مختلفة، من الكتابة، وطرق بشكل خاص النوع الأدبي الروائي فكان من أوائل الذين أسسوا لدخول هذا النوع إلى العربية.

ويقسم المؤلف أعمال فرح أنطون إلى بحوث فكرية، منها: ابن رشد وفلسفته، وتاريخ المسيح لرينان، وفلسفة ابن طفيل، والمرأة في القرن العشرين لجول سيمون، والأعمال الروائية ومنها: حب حق الموت، الوحش الوحش، والمذنب الثلاث: الذين والعلم والمال، كما ترجم روايات ليو تاردين في سان بيار وشاتوبريان ومكسيم غوركي وآخرها الأعمال المسرحية ومنها: السلطان صلاح الدين الأيوبي، مصر الحديفة ومصر القديمة، بنات الشوارع وبنات الحدود، أسو الهول يتحرك، وترجمات مسرحية أخرى.

من خلال هذه الأعمال الفكرية أو الروائية أو للمسرحية، أراد المؤلف استخراج أفكار فرح أنطون الاجتماعية والسياسية ولخصها على النحو التالي: إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد - الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة -



الدولة على نحو مباشر. فإنه استخدم مصطلح «الأمة» بمعنى الهيئة الاجتماعية، واستخدم مفهوم «الوطن» كما استخدم مفهوم «الاتحاد». والسؤال المطروح أخيراً، هل كان فرح أنطون اشتراكياً؟ إن رواية العلم والدين والمال تحتمل بإساره، الاشتراكية. وكما يقول المؤلف: «هجره المسألة في مدينة المال، قائم بين ما نسميه، جهد المستغل (يفتح الغنم) وأرباب المستغل (بكره الفئ)» ويضيف المؤلف مستخلصاً: هناك مجاهدة بفكرة الصراع الطبقي وهناك طرح جديد قوامه الاشتراكية، وإن هناك صراعاً بين رجال الدين ورجال العلم (ص ١٥٩).

لا بدّ من وضع فرح أنطون في إطاره الزمني، في تلك السنوات القليلة والعاصفة الفاصلة بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهذا القلق انعكس في مؤلفاته ومؤلفات أقرانه. فقد أصدر مجلة الجامعة اللبنانية، وكان يريد فصل الدين عن الدولة. وأحد بكل ما اطلع عليه من أفكار أوربية، وكان يصرى الشر في دول أوروبا وبياساتيا. ومع ذلك ينفي القول بأن أثر فرح أنطون كان كبيراً، فكلان له أن يثّر أفكاراً يتضح برامح أحزاب وقوانين دول. من هذا سياق قسرة الخطاب السياسي الاجتماعي عند فرح أنطون، كما فعل مارون عيسى المحوري، أمر هام لتعبئ أسس الأفكار التي شغلت الثقافة العربية خلال القرن العاشر من الزمن. □

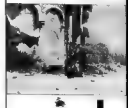
فصل السلطة الدينية عن الأمور الدنيوية... إلخ. وأفكاره حول الدين كونها من خلال رينان. أما آرائه في المرأة والثرية فمن الممكن ألا نرى فيها أسساً للمفكرين الفرنسيين ومن بينهم روسو. إلا أن ذلك لا يلغي كونه كان يتكرراً لبعض آرائه ومن أهمها تعليم المرأة ودورها في التربية ويسمى بهم فرح أنطون بمبادئ اجتماعية، يتناول المؤلف أربع نواحي هي: فرحاً - فرحاً - فرحاً - فرحاً ويحيط إلى فرح وغيره من شعوب والملاحقين حتى عهد قريب، كتبوا على ظهرهم (لا موضوع) بغيره، نظم من أصحاب الثقافة الواسعة، وليسوا من أصحاب التخصص والفرغ (ص ١٣٤) ويصو الحديث عن خطاب فرح أنطون السياسي، فإذا كان قد أحمل الحديث عن

صدر حديثاً

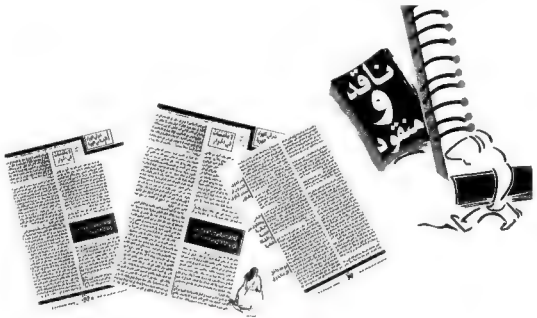
الفتح العربي الإسلامي
في سيرة مالك بن النرب المازني
سليمان الحشر

الفتح العربي الإسلامي

سليمان الحشر



سليمان الحشر



أساتذة في العنف

رد على مقالة السيد محمد حسين نصر الله - بوسى انصاري ورجال الدين - في العدد ٦٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩٤

حسن إبراهيم أحمد
سورية

لأسلاف إن رجل الدين الإسلامي - إذا سُمعت بقدرته - الإسلام التحديثية - لم يغم بأكثر من تدبج المقالات أو الردود التي تنس، تشجب رأي الأخير وتكثير أصحابه والبرقانة على الفكر إعلان ارتداد كل من يميح خارج المرب عن الإسلام، ويكفي إعلان ارتداد أي معسكر أو كاتب لعلم مصيره - فقد أبلمه هؤلاء إلى المصصرة الأوروبية الحديثة بكسر أبعادها، حيث ترى على مبادئها الفكرية وعلموها التي لا تمر له مما بدأ أراد أن يعيش عصره، بل لا بد له من استخدام ما تنتجه في كل لحظة من لحظات حياته. ثم حرج رجل الدين من أحوال تفكيره بحسبه إذا هو فكر خلاصه، لأنه جاء بالذعة والذعة خلاصه، أو لأنه لم يسلم بما يريد رجل الدين لأن الإسلام لا يسير إلا على فطرة التنبؤم
هلا وقف رجل الدين المسلم في شرقاً ليعلم شجاعة أن ما يراه أفة قد ساهم في صمعه عندما اكتفى بأن يكون متعرجاً على ما يجري لولفه لا بل مساهماً فيه - إلا في حالات نادرة ومعموقة - يتكرس

■ في حديث الصافي مع أيٍّ من معشروهم أمسمهم مثالي لفتار الإسلامي في التفكير والتعبير، لا نغاض حين يقول لك إن الإسلام دين صانع نكل رمان ومكائد، وإن القرآن يحوي بين دفتيه عمل العلوم والفنوس، ولن يكون الإنسان قادراً على أن يأتي شيء لا يستطيعه الإسلام. ولا شك أن كل مسلم بطوي في أعبائه على ما يشجعه على التصديق والإسبيق مع هذه الأفكار؛ ولكن عندما تذهب المسكرة وتأتي الفكرة، كما يقولون، يعود إلى نفسه متشاكلاً. إذا ما جاحت إلى أن يستورد شراح المصصارات الأخرى الفكرية والمادي وعدد ما يعرف الذي عند أصحاب تلك المصصارات؟ ماذا لم يقد الإسلام ثورة للتحديث والتطوير مما جعل المسلم يعتمد على ما أنتجه العرب في كس محالات المصصرة الحديثة؟ من لماذا لم يستطيع الإسلام ابتلاع رمان المفاخرة بعدما رأى كل ما في المجتمع نظور فباعدة فكر بحث على العلم الحديث والمصصرة الغربية أكثر مما بحث على الإسلام؟

التخلف وصليارته دعائه وصانعيه والالتزام بكل ما هو عتيق بالمر في القاموس؟ هلأ وقت رجل الدين ليقول بشفاعة إن الاتهام الحصرية التي لم يكن يستطيع أن يكون بديلاً من الثورة المضادة الحديثة التي كانت أرستها بض المحصرة الأوروبية الحديثة؟

إني مفتتح أن مقالة السيد محمد حسين فضل الله محوري ودأ على بعض من جاء في التناولات التي طرحها سابقاً. فهو يقول: «إننا كنت تؤمن بالقرآن، فمن الطبيعي أن أقول لك إن القرآن يقول ذلك، وإذا كنت لا تؤمن بالقرآن، فإني أقدمه لك على أساس أنه يمثل عظمى الفكر». هذا الكلام يتطوّر على رؤية ديوقراطية حديثة في الحوار ومخاطبة الآخر. ولكن أن يلجأ رجل الدين إلى التصبغ والتشفيه لرأي الآخر على الأقل - هذا إذا لم يأخذ حرجاً تكبرياً - إذا تجرأ المجادل أو الماور على إعلان عدم اقتناعه بما جاء في آراء المسلم باعتباره المسلم لا يصدر إلا عما هو مقسوس، وخالفته القسوس غير. إذاً أية حربة في ثقل الأداة لا بل أية خبيثة لا يتناقص - حتى لو كان مؤمناً حقاً - إلا بينهم بالكفر والزندقة والبروق من الدين؟ على أن السلطة هنا ليست سلطة الدين بل سلطة رجال الدين ويصعب أن نفرض بين السلطين.

لأسف إن من يتلون خط الإسلام الفكري - ورسول أنهم يكتفونهم يصرون على أن هذه الحضارة الحديثة - التي يتعمدون بتأنيها أكثر من غيرها - يمكن أن تعود لإسلامية الطابع بعدما نشأت على أرضية غربية بعيدة عن الإسلام في نظرياتها الفكرية والسياسية والاقتصادية، دون أن يصدوا إلى هذه المودة، ودور - يحدودوا أبعادهم الفكرية، مع العلم أنهم مقتضون أو يفترض أن يقتضوا أن هذا من الحدال لأن شجرة الفالح لا تنمو إلا على التربة الإسلامية. إن التجديد الحضاري الذي طرحه الحضارة الحديثة على الإسلام يحتاج مواجته إلى أكثر من التصور التي - حتى ولو لم تكن جازمة - جمدها رجال الدين القائلون على رعايتها لأنهم ليسوا مستعدين لها يسيلوا للاقتناع بأن التطور العلمي والتكنولوجي يسير بسرعة لا تساهل سرعة إدراك التصور واليات الفهم السلطانية عندهم. فإذا أصدروا لمراجعة الثورة في عالم المعلومات والاتصالات؟ وماذا أقدروا لمراجعة الثورة في علم هندسة الجينات وغيرها وما يبدو أنه عصي على المحصر؟

يد أنة تشكيك التي ترى «أن الحاكم في الإسلام لا يملك سلطة مطلقة، كي جاء في المقالة لأمة الذكر للسيد فضل الله، تطوّر على ملاحظة لا بل على قلب حركة التبرج الإسلامي، فنحن نطلب من السيد فضل الله أن يذكرنا لا السين لا بل الفترات التي لم يكن يتم فيها المسلمون بمعايير طلائق في سلطة مطلقة مدفوعة بغير التصور وقوة من يفسر التصور من رجال الدين الذين أعطوا ولاهم ويتأيدهم لكل حكومة عن مر التاريخ. يسعون رسول الحاكم، سل يسيون ألس الحاكم، حلال الأرمصة عشر قرناً وفيه من عصر الإسلام. أليس هناك من يقول إن الحاكم انحرف وتغير ميكراً، أي في سيقية بني ساسفة؟ وما أظن أن الشيع فصل الله بعيد عن هذا الرأي كثيراً. ونسأل عبر نظرة عقلية إلى التاريخ، هل كان الحاكم الإسلامي ديوقراطياً وغير مطلق الحكم في تعامله مع أي من المعاري؟ أم هل كان ديوقراطياً وغير مطلق وغير يوري ووجهه ذلك الجبل من المحدثين والفقه الذين يسوغون لبني أمة حروبهم على الإسلام في اختيار الحاكم ورفض من يبايعه المسلمون؟ بل كيف



تصالح حكام بني أمة ديني العباس الذين طبعوا الإسلام بتابعين تفكيرهم وجنهمهم كيف تعاملوا مع حصرهم السياسي؟ هل تعاملوا معهم بالديوقراطية والحوار لم بالسوط والسيف؟ ها هم أسراء بني أمة ومعددهم تسعون أميراً قد ضربوا بالعصد وإن أجادهم لتخبط بدناهم في تناقضها أروهاها عندما أمر الحاكم العباسي «الفساح» بفرش الخوان فرفقه لثاوتن طلعاه مع أصحابه هتياً مرتباً وإن أصوات أتيهم لتسمع من تحت الخوان. وما أظن أننا بحاجة إلى مناقشة مدى احترام من جاء بعدهم من المايك والعباسيين للتصوّر الإسلامية المتعلقة بالشورى، وعبرها من التصوّر واليدى، الإسلامية التي لا تدعم الحكم المطلق. وهنا قد يقال ما دسب الإسلام كدين وكعسا إذا حرج الحاكم المسلم على اللد الذي يخطئ بحفظه بقتاه؟ ويقول هنا إن المواطن المسلم كان الصيحة التي لم يكره بها أحد بين اللد والتطبيق. كما أن النص كان صيحة حين ألهه الحاكم تحقيقاً لصلحته وتناماه الفقيه لتكسب رضا الحاكم، فما هو عبد الملك بن مروان يرمي الصفص عندما يأنه نيا الخلافة مملأ أن لا شأن له به بعد اليوم، وما هم فقهاء عصره - ومنهم - يستكون عن ذلك لا بل يوافقون عليه، ويؤي النص للعرض في المناصب وشعاده من شواهد التاريخ. ثم إننا نرى ألا تكون رؤيتنا وحديثنا عن الطلاق بين الفكر والواقع، بين حصرهم وبشبههم صادق المتطوع إلى الحقيقة التي نرجو الوصول إليها بل الحكم علينا بالإلتزام كطريقة في الحوار مع الآخر.

ول العمود إلى المقالة نسأل لماذا يجي الدور على الماركسي أو القومي في الجميع والاهتمام؟ هل يصعب على الإسلامي أن يتناول الحديث في عالم عال دون أن يكبل الأهمام للعدو اللدود «الماركسي»؟ فليس بعض له عندما يولي في المقالة سبها: «إني أكرم بأن الإسلاميين عندما يلجأوا إلى بعض الأساليب الخاصة فإنهم كانوا في المسألة السياسية، يمتزجون «الأسلوب الماركسي في تمريرهم للإسلام». لا شك أنه كان يمتزج في أصفاه شعور رجل الدين تجاه للماركسية، واعتقد - وهذا ليس دفاعاً عن الماركسية فليست ماركسية - أن الماركسية وعبرها يمكن أن تتعلم على الإسلام وحكامه في هذا المجال وبجاء القمع والعصدة من خلال التجربة التاريخية للحكومات الإسلامية. ولو عدنا بذاكرتنا في إبلاطة على التاريخ لوجدنا الكثير مما يدعم هذه الفقرة، فلقد كان الحاكم المسلمون صورة حقيقية في كثير من تاريخ دوعهم للإرهاب الفكري والسياسي، فهل نعتبر الأسلوب الذي اتبعه هشام بن عبد الملك مع غيلان الدمشقي إلا من قبل الإرهاب والقمع؟ وهل يمدّ معاملة عدم للتصوّر أستاذنا معارفه أكثر إلا لا هذا وهل يمدّ طريقة عوام الجند من درهم بعينه كما تقول؟ أما في المجال السياسي فتجد تعامل الدولة الأموية ينحى بشكله القمع من الحسين الثائر المطلب بالشرعية. مع العلم أنهم لم يتعاملوا مع أحد عن عراضهم بأقل نسوة، وخجابههم حاكم العراض أكثر دليل. ولما انتهى بنا الأمر بالدولة الأموية الغربية من عهد الإسلام الأول لكان في ذلك بعض المراء، ولكن الدولة العباسية بحكامها ذوي الأصل الغاشمي تقدم ويقدمون صورة ليست أقل بعداً من الدين. فطريقهم في قمع ثورة الرنج أو ملاحقة الخارج والقصم السياسيين وقفل الحاكم لأخيه أو لأبيه حتى، وقس الآن لأبيه، ورفعية خالق القرآن والتعامل مع المعتزلة، وتصفية الخلاص التصوّر، كل ذلك غيبي من فيض ما بعد هذه الحكومات



تحرف النبي عن خطه، وحتى الشاعر بعل، هزم وتنازل قواه حيال
الاتجاه الإسلامي الجديد بقيادة النبي وقد كان سابقاً يصير عن آراءه
ومواقف صميم الإسلام. وهؤلاء يمثلون قوى المال والفكر والتسلط
والغواية، فهل تعتبر هذه الإشارات وغيرها الكثير خطأ من مكرمة
الإسلام والتي؟ لا شك أن ورود بعض العبارات يجعل المقاريء،
التجسُّل يرى في ذلك انطباعاً عاماً في الرواية. لا، ليس هذا هو
انطباعها العام، فسقوط عائشة «اللات» في مواضعها للإمام هو
انتصار للإسلام المؤيد من رشدي. ثم إن انتصار عائشة وميثال -
وهما عمقتا الاتجاه الإسلامي - على ميرزا زوج ميثال وقبائدها لأهل
الغربة من المسلمين إلى الحج في مكة واشتاق البحر لها ولإتباعها
حتى يصلوا إلى مكة، يجعل في طياته نصراً كبيراً لدلائح الإسلام
التي مثلت المراتبان، حيث لم نحدثاً كتب التاريخ وكتب الدين عن
تشكُّل البحر إلا الأنبياء «التي موسى تجددها». والسؤال الذي
يلح نفسه، ما الدافع إذا لم مدر من سلبان رشدي؟

إن قارئ: «الآيات الشيعانية» سيجد أن الحمضي انتصر في هذا
الحكم لنفسه، فالإمام الذي يحمله جبريل «المقيدة» في الرواية من
أوروبا إلى الشرق الإسلامي ليقود انتصار الثورة في المدينة الشرقية
ضد منافسة «اللات» التي تكتنر في أعقابها إشارة واضحة إلى شاه
إبراهيم السابق. هذا الإمام ليس إلا الحمضي. لكن لتذكر أن حكم
لده الدين من حكم عائشة هذه المدينة لا يلبث أن يصبح أشد
تعتب بعضاً من حكم من كان قبله. لقد انتصر الإسلام بشوخته
لكن، لم يحافظ على روحه البهية بالعدل والاعتناق. أليس هذا سبب
كاد تصب خبيثاً؟ وليعبر السيد محمد حسين فصل الله إذ ك
قد ألجأ به وبه نظر مخالفته لا جاء في مقالته. فالاختلاف جوهر
الإنساني في الحوار ولا كما كان

إذاً المطلب من الواقع المشترك الذي يعيشه العبادي والديني في
شرق كما يرى السيد فضل الله في قوله: «لقد تبصّر أن الحدة
التي يعيشها الإنسان الديني للسلم في الشرق، هي الحدة نفسها التي
يعيشها الإنسان العلماني في هذا الشرق» فالسلكة عنده شريفة إذ،
وإن كان لكل من الفريقين أدواته وقاموسه ومصطلحاته، فإن في
عقلية أجيال تحزن تاريخاً يعود بالإنسان إلى الوراء قروماً ما يكفي من
المصطلحات والواقف. كالفرق والاختلاف والزندقة والورق وأهرطقة
والتي أنتج العلماني مصطلحاته الموازية لها، لتشكّل خيماً من خطابه
نحو الآخر - وهو ما يشير إليه السيد فضل الله - لا نمنس بهما
يشير إلى العنصرية والفهم وتقدير المواقف. وهنا تلجأ إلى التشايع
ودوره الترويض. فهل تعلم السني أن عبادة الشيعي وتفهيمه أو
العكس؟ وهل وجدنا أن خصمها الخارجي في خطابه الديني
والسياسي وأحياناً وتفهمهما؟ ألم يجد لكل فريق إلى أن يفسس خطاب
أقوى المصطلحات في وصف خروج الآخر من ريفه الإيمان؟ وهل
درب لكل المذاهب الإسلامية - على كثرتها - هذا إذ لم نلتصم إلى
الذئاب الأخرى على ساحة حوارنا. ألا يتعلم - في أساس ما يتعلم -
كل مسلم من أي ملحق كان أن مدحه هو ما تلك ناصية الحق
ويأتي للمذاهب حارة عن الحقيقة وباطلة وأهلها كتمك وزندقة
وماروقن وتقاليد ليس لهم نصيب في الجنة التي نعم بها وحدنا لأنهم
ارتدوا؟ ألا بل لا يصبح الإسلام المسلم في أية خلافة حتى يبرز أن
الطوائف الأخرى حارة عن الدين غير ملتزمة بحقه السليم، وما
أه ليس في الإسلام إلا وصف الكفر أو الإيمان ولا وسط بينهما،

وهؤلاء الملوك. ولو تبيننا أساليب من جاء بعد ذلك من حكام
كالمالوك والمغاريب وطرق تجميعهم لمصومهم الدين قد يكسرون
إخوتهم الذين يخافون اقتضاضهم على الحكم، وكلهم يعدون خلفه
وحكاماً مسلمين وحكومات إسلامية، نعد أن كل ذلك بشكل غيباً
غير منقطع من الصور يساعد على تكوين صورة حقيقية تضعها في
البال عندما نزع من الإسلاميين أهدوا عن الماركسيين في أساليبهم
الحادة، غير منكسرين أن الماركسيين مارسوا من العنف والقمع ما
يكفي، ولكن يصح أن تمت الإسلاميين بالأسئلة لا بالانتماء في
هذا المجال. خصوصاً عندما نعلم أنهم سيوفهم ثلاثة عشر قرناً على
الأقل في تجرية الحكم، فهل يكون التقدم تلميحاً للمشاعر؟
وأود أن أشير هنا إلى أن الاتجاه الإسلامي سواء أكان أحزناً، أم
حكماً لا يتخلل عن طرائقه القديمة في التعامل مع ما لا يسايره
أجست الطريقة التي اتهم بها فرج عوده وحكم وأعلم مثلاً على
الطريقة التي يتبعها الإسلاميين من العلماني في تهمته «مقالة السيد
فصل الله بالدعوة والإشارة إلى عاونه» من شأن الإسلاميين ولم
يصبح حكماً بعد التعامل مع مخالفته في الرأي كما عيول في مذهبهم
هر حماد أبو زيد أو الحجابيين من المفكرين والمصالحين
الحزبيين، فما مصر من يتجرأ على المخالفة بعد أن تصح هذه التنة
الإسلامية أو ذلك الحزب الإسلامي حكماً؟ أيضاً الخطاب يود
الإسلاميون التعامل مع مواطنهم وأندامهم العلمانيين؟ كأن يح
يقولون ضم: هو صورتنا فلا تسبحوا لنا بالمرور. مع يني أن حر
لإسلاميين ليسوا كذلك، ولكن ما العمل إذا كانوا قد تقدموا في
العلم بهذه البساطة التي رفضت ورفضت؟ قد ليس من حقنا أن
نطالبهم بصورة ناصية مشرقة لاسلوبهم في إدارة بلدانهم وإدارة
الموارد مع الآخر، بدون أنهم يملكونها؟ فنحن كما كنت سابقاً في
شهادتهم فيها مضي من التاريخ إلا بهذه الصورة السلبية وكأنهم
ارتضوها وأصبحت عنواناً لهم، وإذا كانت سنوات قليلة أو
حكومات إسلامية قليلة أو فئات إسلامية قليلة قد تبثت خطراً مشرقاً
وتأصلاً اعتز في المواطن بكرامته فإن ذلك لا يصح أن نبي عليه،
الذي أن الراي يني على أساس الأمل والأكثر انتشاراً.

وإذا كنت قد قسما طريقة الجماعات الإسلامية التي ليست
بحكومات رسمية، فقد يقول قائل: هؤلاء لا يمثلون الإسلام.
وتنسم في أنهم لا يمثلون الإسلام. لكن ألا يمثل النظام الإيراني
الإسلام؟ فهذا مرشده وقائد ثورته «الحسيني» يصدر حكماً مشابهاً على
سلبان رشدي والتعليل أنه أنه إلى النبي. على أن النبي في رواية
رشدي والآيات الشيعانية يتصر بغيره الجدي على خصوصه. فلا
زعامة ولا منديل تستطيع الصمود تجاه حقه التجديدي في الحياة،
ولما عايلات وهذه بكل ما أوتيت من قدرة على القوة تستطيع أن



فمن المؤمنين وغيرنا الكفار بالتأكيد. فإذا كان المسلم يرى منذ صغره على مثل هذه المقامير التي لا يصح تدبير إلا بها فهل يلوموه إذا جاءت أجيالهم غير قادرة على انتصاهم والتخاطب الودي؟ وهل نؤم المسلم - حتى العياشي الذي يجرى الإسلام في أعينهم - إذا تعامل مع غيره بالعنف وتسببه أخطأ كمنفعة الإظهار السيء؟ إن في ذاكرة المسلم صورة تلك الطريقة التي تشير إلى الحارات القلعة التي وضعها أئمة ذلك الذي قال: خليفة المسلمين هذا وأشار إلى يزيد بن معاوية، فمن أي هذا وأشار إلى صفه. وفي تاريخنا سجلاً بين الرضوخ والسياف إلى إحصاء الحاكم إلى كرسية إلا في القليل من الأمثلة.

ولذا عدنا إلى الترية ثانية فإننا نجد أن المسلم الذي تولى على القروية باعتباره أن المحلة في الأجرة قروية ولا يحمل الإنسان وزر غيره إذ لا كهوت في الإسلام، كما يشير فضل الله، يمل عليه أن يسعى لإيجاد روحه ذلك الإضفاء السلي لا يرتبط باستفاد أرواح الآخرين، ولم يفلح الجوامع ولا صلاة الجمعة في انتزاع الروح القروية التي تركز على الأنا باعتبار أن التنصير حالة وجدانية وبالتالي هي فردية وشخصية تجعل المواطن المنتمي يتطلع من حرية «الفردانية» الحديثة التي يرى لسيد فضل الله أب نمر إلى تشير إلى تلك النظرة التي يراها البعض وهي: «ظاهرة المواطن المعادي الذي يتنصت نفسه وقبها وضرباً بجيش الدين أو الطائفة أو السلطة المدعية ضد ما يراه كتر» من وجهة نظره. وإن الاختلاف الذي: «يخلق حالة شمولية حادة تتطهر في كل الواسات التي يملكها الإنسان في ساحتها» سرته... فصل الله يستنجد أب. من الطبيعي أن تحسد هذه - سوسنة - باختلاف المشورى الثقافي الذي ينشع به هذا الإنسان في إصراره لتلك الفردانية. ويفسد تلك الفردانية الدينية الواردة... ع. ب. من يرى أب هذا الرأي لا يتصنع مع الواقع الذي... الله الفكر، محمد أركونه في كتابه: «الفكر الإسلامي: نقد وجهته» ومزاده من التجمعات الإسلامية المتفرقة تضم العمال والفلاح وحري دالاس إلى المهندس والطبيب وأستاذ الجامعة وغيرهم من كبار المثقفين، أي أن فيها من أدل درجات السلم التعليمي إلى أعلاه. ومع ذلك فإن اختلافهم في الفهم ودرجة الثقافة لا يجعلهم يختلفون في التعبير أو التبع المنبع مع الآخرين المقربين أنهم أعداء. فليها يا ترى تسليح الواقع والمنطق أي رؤية السيد فضل الله أم رؤية أركونه؟ من العلم أن كلا منها يعكس في إطار الإسلام وقضاياه. ليس من المنطق أن يتفق المفكرون في إطار الإسلام على مصدراتهم ومصطلحاتهم وأفكارهم وبعد ذلك تأتي مرحلة توريثها والدعوة إليها وهو حلقاها؟ وما أطحن ذلك يحدث. فنتنتهم صورة لتنتج أفكار هذه الأمثلة.

إننا نتفق مع السيد فضل الله في أن التشديد باستخدام العنف في مواجهة الفكر يجب أن يشمل كل الفئات التي تحترم الفكر وتنتهز به سواء أكانت طليعية أم دينية، ماركسية أم عصرية. وإن ممثل السيد محمد باقر الصدر وغيره من العلماء الذين انتصروا ضد العنف في الحوار مع الآخر يستحق الإذانة. مع الإشارة إلى الفارق في المحبة التي تقف وراء العنف المستخدم في حالة السيد باقر الصدر والتي أطيها جهة رسمية مثله في حكومة استبدادية. وهذا يشير في الرؤية وإذا كان السيد فضل الله يشير إلى: «أن العنف المعنوي الموجود في العالم الثالث والشرق العربي هو قمع الأنظمة». فإننا ننظرون به:

١ - عدم التفرقة بين نظام ونظام أي بين نظام يؤيده «إيران مثلاً»

كما في حالة سلاسل رشدي ونظام لا يؤيده «العراق - صدام» كما في حالة باقر الصدر.

٢ - الأسس كثيرة وراء هذا الرأي لأن القمع الذي يمارسه الجماعات الإسلامية على الساحة العربية والإسلامية لا يتناول مع فكره ولما في مصر والجزائر وحتى في لبنان من خلال اغتيال حسين مروة ومهدي عامل دليل على ذلك.

إننا نريد أن نلجم شبهة البوي الذي يرى الشيخ فضل الله أنه موجود في داخل كل منا. أن نلجم شبهة إلى القتل لا أن نتجدها ونزيعها. إننا نطالب صاحب المقالة من حيث يقول: «أنا لا أؤيد أن ثمة شيئاً غير قابل للنقاش، ولذلك فإنني أؤكد أن لا مقدسات في الحوار، وليس هناك شخص ممنوع أن نتاورده بحالته مع غيره من رجال الدين المؤمنين بجدي الحوار كأصول يتفق مع العصر، يتفق مع القيم الإيجابية الشريفة التي دعا إليها الإسلام، أن يتصلوا مع هذا البوي الكائن في أعيننا كما تعامل معه الإسلام الأول، مع أهل أن بدوي أخيرة عربية في الجمالية يكن ما لوني من اعتزاز بحريته كان أسس قياداً من البوي للموروث والكساف في الأخلاق، ولكن ما أعطاه أيضاً أن رجال الدين والعلماء في فضل الإسلام اتفقوا الكثير من الروح الثورية التي جاء بها الإسلام وميزت أهله، ليستدلوا بها روح التزم والتضيق واحترار التبرع، الذي ليس كله



شرف. وإن مع اساع العويل في دعم وتوسيع الاستبداد أحداً من قاعدة العقيدة فمن تشتت سطوته فقد وجبت طاعته. كما أننا ندمعهم أن يرفعوا تسلط الأموات على الأحياء انطلاقاً من القاعدة والأموات يحكمون الأحياء على مستوى الفكر والحياة العملية، وما أوجعنا أن نؤسس على قيم تنسبهم الواقع ومشاكله وتنسبهم التاريخ مدرسه. أم أن الواقع لا يعيننا كما أشار إلى ذلك أحد أساتذة الجامعات في النجدة السوفيات السابق في حديثه مع الأستاذ محمد حسن هيكل في كتابه «دور الإسلام السوفياتي» حيث يرى هذا الأستاذ أن حكومات بلاده ظلت تحبته وتحدث الشعب عن مستقبل والزعمة الظهور في البعد، منسية الواقع والحياة التي يعيشها كاتها لا تعيننا وليست جزءاً من حياتنا.

إننا نتفق أن نتعامل مع الواقع على ضوء الفكرة التي تقول: «إن العصرية الأولى التي أطلقها الإنسان باتجاه السوء كانت لإعلاء معذته الصرع لا لإعلاء روحه الصالح».

بني في وقته مع مقالة السيد محمد حسين فضل الله، أرى أن هذه الحالة على الرغم من تعظيمه عن بعض أفكاره شكل سلمي، تزجر بكثير من بواقف وإلزامه «الإيجابية» التي عن قوتهم أن يجزئهم كدعوة إلى ديوروايه الرأي والحوار. وقد المنصب تشككاً بأفكار وتعليمات الإمام زين العابدين. وعبره □



الطاعة لمحمد

رد على مقالة محمد شعور - الأسوة الحسنة، في العدد ٧١، (أيار/مايو) ١٩٩٤.

محمد مهدي ريحان

أيران



شعور) يشترط أن التي قد بينَ جميع الأحكام على الملأ. بنحو الغلظة (وهذا أمر لم يثبت وإن ثبت استلزم أن كثيراً من الأحكام الموجودة التي استند إليها وهي من طريق الأحاد غير صحيحة وبغضى القهّور نبي جديد يكمل الباقي) إلا أننا نعتقد أن الإسلام رسالة خالقة والرسول خاتم.

٣ - الإطاعة المتصلة والإطاعة المنفصلة

- حاول الكتاب (التفصيل بين الإطاعة المتصلة والإطاعة المنفصلة) استناداً إلى بعض الآيات: مثلاً وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم النساء (٥٩)، وقضى أطيعوا الله والرسول آل عمران (٣٣)، ولقته أن مدلول وأطيعوا الله والرسول ومدلول وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحد ومن له إلهام بيلاعة العرب يدرك ذلك تماماً، فاقتران طاعة الرسول بطاعة الله مبالغة في البيان وقطع تزعم من تزعم أنه لا يجب إطاعة ما ليس في القرآن من الأوامر الصادرة ونظيره، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله، النساء (٨٠)، وروما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا الحشر (٣٧)، وروما يعقن عن الموىء النجم (٣) فما توهم الكتاب من أن هناك فرقاً بين الطاعينين رأي استباطي لا يرضى به إلا صاحبه.

- بالنسبة إلى محاولة الضريق بين محمد الرسول والشي والرجل نقول:

يجب إطاعة محمد الرسول والشي والرجل في مجال إثبات الحكم الشرعي، فإن الواجب على كل مؤمن هو إطاعة محمد الرسول والشي والرجل في مجال استنباط الحكم الشرعي وإثباته، وهذا هو ما قصدوه في تعريف السنة القائل (هي كل ما صدر عن النبي غير

■ نظرة دقيقة إلى مقالة الأستاذ محمد شعور - رغم مقارباتها الواعية - لثمة أمور لم يرح عليها إلا كناية عجلاً ليعطل فتحات لديه بعض أمور بدعييات واضحة هي أبعد ما تكون، أو دعماً إلى أمر تعدى فيه السنة لمعطى أمكاماً بنص القرآن (يرى أنها لا تلائم القرن العشرين)، ومن تلك الملاحظات:

١ - (أمر النبي بعدم تدوين الحديث) والثابت تاريخياً وروائياً أن منع تدوين السنة صدر في زمن الخلفاء الراشدين ولا يعتق بأحديات لم توثق إن لم نقل ينم منها راحة الشك والاختلاف، ولا يعدو لمنع كونه اجتهداً من الملاح بحجة اهتمام المسلمين بالسنة وعجبر القرآن، والشاهد على أنه لم يمنع، بل هو من أمر بكتابة كتاب لن يضلوا بعده فُتِح بحجة (عندنا كتاب الله).

٢ - نقده (الأخذ بأخبار الأحاد) - الأخذ بأخبار الأحاد مشهور بالنقل إلى من يؤخذ عنه الحديث وقد جعلت ضابطة كلية أجمعت عليها الصحابة وحضور بينها وإقراره (إن الثقة إذ حدث صدق بشرط أن لا يخالف القرآن) فالقول بترك أخبار الأحاد على نحو مطلق مرقوس بل جرت سيرة العقلاء والناس جميعاً في علومهم وأعمالهم اليومية بذلك، إلا ما شذ وتذر، ولا عذراً به.

- إن معنى العمل بخبر الأحاد هو أخذ من الناقل الثقة فمن يصدق الرسول بقوله لم لا أصدقه أنا فهل المصار كونه غير أحاد؟ فالرسول أيضاً ناقل وهو واحد - إلا أنه مؤيد من قبل السماء فخير الصحابي (الأحاد) المؤيد من الرسول هو مؤيد من السماء أيضاً، لأن تأييد الرسول مستتب لتأييد السماء.

- الاعتدال على الأخبار المتواترة فقط (كما يريد الأستاذ محمد

القرآن من قول أو فعل أو تقرير بما يصلح أن يكون دليلاً حكماً شرعياً، والتدقيق بقيد (بما يصلح لأن يكون دليلاً حكماً شرعياً) وهو الذي يرفع الإشكال الموجود في ذهن الكاتب مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الشيء كما جاء في القرآن وما ينطق عن الحمى، إن هو إلا وحي يوحى، التمجيد (٣، ٤) وبالتأمل والتدقيق وملاحظة الآيات الأخرى وشأن نزول الآيات يتضح أن الشيء لا يقول شيئاً من عنده ولا الذي جاء به نسيج فكره سواء كانت آية قرآنية أو سنة شريفة قولاً وفعلًا وتقريباً، ولعلنا نقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمن ثم لفظنا منه الوترين الحافين (٤٤ - ٤٦) فلا بد من التزام ما جاء به الرسول.

والفرق بين محمد الرسول والي والرجل أمر استباغي لا دليل عليه، وما يعقد قولنا هو الآية ٢١ من سورة الأحزاب: ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة، وقد دلت الأخبار المصداقة أنه بمعنى أجعلوا الرسول لكم أسوة في مقام الأمر فيكون مصدراً لحكم شرعي لا أن كل ما يقوم به الرجل هو حكم شرعي بل يصلح أن يكون مصدراً لحكم شرعي، وهذا ما يؤكد تعريف السنة.

أراد الكاتب عملاً (فذلكة الكلام) بالفرق بين إطاعة الرسول وإطاعة النبي بحيث يصل إلى أن الشيء غير مطاع ولا يجب اتباعه بل هو طراح للجناب الفكري فقط وفات الكاتب أن مجرد مراجعة الحق الاصطلاحي للنبي والرسول بين هذا الأمر، ولا خصوصية في الحق. وما استنصره الكاتب من عدم وجوب إطاعة النبي مستنص بالآيات القرآنية الكثيرة منها للمثال لا الغرض: «فيبت النبي التبيين مبشرين ومنذرين وأمرنا معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيها أفتخافوا فيه البقرة (٢١٣)، ودعا إليها النبي أحرص المؤمنين على القتال» الأنفال (٦٥) والحكم والتشريع مع عدم الطاعة لأمم لها.

وكثيراً ما اقتضت صفات النبوة والرسالة ولكن رسول الله وإنه لم يتبين الأحزاب (٤١) فالمراد من خاتم النبي هنا هو معنى خاتم الرسل نفسه، فاختتم واحد رسالة ونبوة إلا أن النبي من حيث المصدق أهم من الرسول. فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، فالمرحلة مرحلة أسس من النبوة لذا فالخطاب ثارة يأتي لفظ رسالة وتارة يقرن الظنن مع كسبها في آيات تكرر فيها وكان رسولاً نبياً مريم (٥١) والتعريم (٩، ١٠).

والفرق بين إطاعة النبي والرسول أمر استحصالي إن لم نقل ذوي الكتاب، بل لو راجع الآيات الكثيرة لرأى ما ألداه الأفعال (١٠)، النبوة (٧٣)، الأحزاب (١، ٢٨، ٥٩)، المتحنة (٢٢)، الطلاق (١) والتعريم (٩، ١٠).

أول الأمر: عند عقد هذه القطعة ليربط بين أولي الأمر وبين الحكم المظلمة وقد فاته أن إطاعة أولي الأمر وفقاً للآيات القرآنية هي إطاعة الله ورسوله - وحتى لو تحركنا عقليات ترى أن هذه الفاعلة موجودة في العالم كله وعلى مصيد الشعوب لا بد من وال يدير أمرها - لأن طاعتهم أخذت كطاعة الله ورسوله، ولكن الكاتب حار في تحديد المصدق لأولي الأمر قرأى تراثاً تتابعه أبدي الظلمة فصور أن المقصود بالحكم المظلمة - مع ما وقف لصالحهم من روايات مختلفة - هم أولو الأمر. وقد أن عدل الله إلى ذلك وخلفاً لرحته وحكمته والمطلوب هو تحديد أولي الأمر. فالشكلة ليست في المصطلح القرآني

بل المصدق ولقد سبق علي في قوله (إصرف الحق تعرف أهله) فإذا عرفت الحق وعرفت الأمر عرفت من هو به جدير. وهناك بحث في وضع أحداث طاعة الحكم الظلمة والتجربة ولدينا أحداث صحيحة عن أصحاب الرسول في مقارعة الظلم ومعارضة الفساد والحرعوج عليه.

- (مسألة) الصحابة في نقل الحديث: حيث تعجب الكاتب من مساواة أبي هريرة وتفصيل الناس له على الخليفة الثاني في نقل الحديث.

ومثلاً الإشكال: وجود كم هائل من الأحاديث رويت عن بعض الصحابة كآبي هريرة مع صحيفته القليلة والمرور القليل عن أعيان الصحابة.

وللإجابة نقول لأخ الكاتب: يمكن للإنسان أن يكون قائد حرب، وعاملاً ومفكراً وفناناً عظيماً لكنه لا علم له بالسياسة. ورب سياسي بارع لا يكتب ما تكتبه أنت وأي إشكال في أن يكون صاحباً تفلاً أكثر من رسول الله ولا علم له بالسياسة أو الحرب. ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ولعل قول الخليفة الثاني في سؤاله عن بعض الأحكام من الصحابة أو عدم تصديقه بوفاء النبي خير شاعداً.

- نقاش الكاتب في السنة فرحنا معه في حوار وديع نأمل منه أن يعود مرة أخرى إلى المناهج الأصلية يستعمل فيها ويشهد فكره لعل ما عثر به أو أن تدجين حسب القرون، إلا أن ما هالي هو التمدد في آيات القرآن الكريم ليعزل: إنه لا يرى ملازمة تطبيق الآية الشريفة في القرن العشرين (الغصن بالغصن والعين بالعين) هذه قضية قرآنية وحكمية فترابي فإنما أنت قائل؟ أيمد عدم تصديق بأخبار الأعداء والأحداث تريد منا أن نطبق القرآن بما يوافق ماركس، أو هيغل، أو فرويد؟ أوائل النظام العالمي الجديد، أنت الذي تسكت بالقرآن فما حد بك إلى دعوى عدم الملازمة؟

- يلاحظ على الكاتب التردد والخيرة في مسألة غط الحكم فقال (لذا لم يحدد النبي أسلوب الحكم ولعله لأنه لو فعل لأضر الإسلام تأطيراً).

وقته أن الرسول أعطى قواعد عامة وثابتة على أسسها يتم تحديد غط الحكم وطريقته كالتفويض المذكورة ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام) (السلمون بدل من سواهم) (السلمون تنكفأ مداومهم وأنفسهم يقوم بأمرهم أديانهم) وغيرها مجموعة قواعد تحدد غط الحكم وطريقته. وكذلك البرازات القرآنية للحاكم وطبيعة الحكم والذين إن متكاهم في الأرض أقاموا الصلاة) الحج (٤١) ولا ينال عهدي الظالمين البقرة (١٢٤)، وربما داود إن جعلنا خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق عن (٣٦).

وعقاة المظالم ترجو أن يقوم كاتبنا بمراجعة ثمانية استقصائية فقد غابت عنك أشياء) ودعواك بأن المبادئ وصلت بطريق متواتر نقلاً (وهذا) لا نجد عليه اتفاقاً بين الفقهاء والعلماء) فكيف بإجازتها وشروطها؟ ولولا أولئك النفر من علماء وعديدين ثقلاً لا نجد الكثير من الحكماء راسياً. وأما مسألة الأخبار المختلفة والكثيرة فهذا ما بذل علمائنا جهداً عظيماً، خاضوا فيه اللجج وسفكوا المهج، حتى وصل إلينا شيء بعد جيل في صدور أئمة ومن عقول زينة وليس لنا نيجة إلا بالتمسك بالشريعة السمحاء مناجلة ومنهاج حياة. □



يتعلمون شكليات البروتوكول. وتنتهي رحلتهم بسقوط الحاكم ميتا
بصدمة انشلال فهمهم وفهم بلافتهم. فيوصي بإحراقهم ورمي
رمادهم في البحر.

يتقابل في النص فضاءان حضاريان تقليديان، هما فضاء
والصحراء المهذبة بالعالمون والذي ينتهي رماداً في البحر، وفضاء
والبلدية التي تستحيل إمبراطورية للعلامات الفائلة. والنص يقيم
تجارداً كتابياً بين العالمين ليؤسس - بالاستناد إلى الأثار الأولى
للقصة - علامة واحدة تجمع معن الحياة ومذلول الموت.

يتدرج هذا النص القصصي ضمن السرد البركاني الذي يُقدم من
منظور رواية وعائده يوحى بعدم المشاركة في أحداث القصة. وهذا
يُحيل إلى العلاقة التي يقيمها السارد مع المحكي في الموروث السردى
العربى. وعلى الخصوص التعلق النصي الذي يشهد هذا النص
القصصي إلى الشكل السردى للطفلة والسيرة. ويتابع الكاتب في
ذلك عائلات البحث عن شكل جديد للكتابة السردية. كما قام
بذلك عمود المسعودي في حدث أبو هريرة قال: «... من قبل أو إميل
حيبي أو جمال الغيطاني... إما بالتجاور مع الموروث أو بتجاوزه»^(١).

تقدم القصة إبداء خارجي عمود ومروء بخطة المحكي وافقه.
ولعل هذه المسافة التي يتجارتها راوي الرواية هي التي تجعل الإدراك
الداخلي للموروث البركاني للشخص وللشخص والقضادات مستحيلة وتنح
للمجال أمام الاستراتيجية الوحيدة الممكنة وهي نقلها ضمن محكي
الأقوال ويستند منفتح كذلك.

يختار الراوي في «الكلام بحضرة الإمام» صيغة سردية تشغل على
مستلزم الأحداث من أجل استكمال جوانب المشهد المظلم للقصة
بكلها، ولكن من خلال سجل التبادل اللفظي الذي يتخصص
معضلة التواصل ويعلق مساحات مهمة من ملفوظات النص
ووضوئها، وتفتيح التعبير. وتكسي هذه الملفوظات قيمة نصية
مركزية في البناء السردى، وذات وظيفة نصوية في تأسيس الدلالة
القصصية.

تُقل هذه الأقوال في معبر السرد بأسلوب مباشر في شكل
حوارات خارجية مسموعة مختصرة وسريعة فيها يُمص ملفوظات وهي
طويلة مثله أو هي طويلة مثله. وفيها يصور خطابات والحواسب هدف إفراغ اللغة والبلغة نفسها
التي تتحكم في ملفوظاتهم من وطنيتها التواصلية لتؤول إلى مجرد
كلمات ترد كخطابات التأييد.

وقد جاءت هذه الخطابات في القصة عمكية بغير الغالب لتسهم
في طابع الحياء والموضوعة، في نقل محكي الأقوال والأحداث على
السواء للإمام بواقعية المحكي في مستواه الثقافي الذي يشغل
كمسرحية في الكتابة والقرارة. ورغم هذا الحصر على الإمام
بالواقع، فإن ذلك لم يدم في توليف أساليب الخطاب التقريبية من
إشارات وظروف أو غيرها.

تسترق الدالة المحكية ثابته أيام موزعة على زيارة وإلى السلطان
(يوسون)، والفسر إلى العاصمة (٣ أيام)، و٣ أيام من تعلم
البروتوكول. وهي تمثل الزمن المحكي في ثباتي فترات مركزة، خلقت
تضاداً بين الدالة الزمنية المحكية وزمن المحكي، وإن كانتا يختلفان
بطبيعتها يكون الأول فزياتي والثاني لفظي.

يتمتع تركيب القصة لترتيب تصاعدي يتجلى من الاسترجاعات
والاستنابات ولكنه يحافظ على ثبات درامي بما يوفره من بذور الشوق

الكلام بحضرة الإمام



الشرقي الحمداني
المغرب

بلاغة معاقبة

رد على قصة علي الوكيل، الكلام بحضرة الإمام - في العدد ٧٧، كانون
الأول (ديسمبر) ١٩٩٢.

■ مثل قصة «الكلام بحضرة الإمام» المنشورة في مجلة «الناقد»
للنص الغربي على الوكيل، نصاً فريداً في التراكمات النوعية للكتابة
القصصية العربية. وذلك في موضوعها وطرق اشتغال مكونات
الخطاب السردى، وتفعيل العلامات المنقولة إلى النسيج الحكائي
لصوغ الدلالات النصية والفكرية للنص القصصي. وفي الاختيار
للتبذير لعلاقة نوعية مع الموروث السردى العربي على أساس خلق
التفاعل النصي^(١).

يتطلب هذه القصة موضوعان مركزيان يبدوان في تمازج اللون
النسج اللفظي والدلالي، وينوع وضعية منظور التلقي. فالنص في
أطره وجهاً مباشرة تملن من أسباب الشرح في تسمية السلطة
والتاريخ العربيين. وبالنظر إلى تفاصيل الملفوظات النصية تظهر
إشكالية التواصل الموهوم، ويتكشف عمق اللغة، كنوا، عندما
يستحيل توظيفها في بناء السيرة الدلالية للمعاني المتجددة في أنساق
تعبيرية متراكبة للعلامات، دون الإفلات من مدلولاتها الأصلية.

يبري وسعد بن مكنوز - خير وياسد - خطير يسعد قبيلة بني
مغضوب، الصراوية، التي تشد الرجال إلى عاصمة والفاك باله
غلباً وأرد الغر على أعقابهم. يقضون أياماً في أبواب الحجابة

لقد ساهمت قصة والكلام بحضرة الإمام في تقديم لغة الموروث السري في سكوتيتها محمولة وبصورة وكأنها مختبئة أو مثجلة كاللوت. □

(١) سعيد بعلقن: افتتاح النص الروائي والنص - السباق - المركز الثقافي العربي - ١٩٨٩ - ص ٨٩.

(٢) أحمد البوري: مجلة والوحدة عدد ٥٨ / ٥٩ (١٩٨٩)، ص ٤٩، ص ٥٢.

مجلات «الناقد»



■ أصدرت مجلة والناقد مجلدات سنواليا الأولى والثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة، كل على حدة.

■ مجلة السنة الأولى من العدد الأول الى العدد ١٢ (١٩٨٨ — ١٩٨٩).

■ مجلة السنة الثانية من العدد ١٣ الى العدد ٢٤ (١٩٨٩ — ١٩٩٠).

■ مجلة السنة الثالثة من العدد ٢٥ الى العدد ٣٦ (١٩٩٠ — ١٩٩١).

■ مجلة السنة الرابعة من العدد ٣٧ الى العدد ٤٨ (١٩٩١ — ١٩٩٢).

■ مجلة السنة الخامسة من العدد ٤٩ الى العدد ٦٠ (١٩٩٢ — ١٩٩٣).

■ مجلة السنة السادسة من العدد ٦١ الى العدد ٧٢ (١٩٩٣ — ١٩٩٤).

كل مجلد يحتوي فهرس كامل للاعلام والموضوعات
■ المجلدات محدودة بئنة نسخة فقط لكل سنة
مرفقة من ١ — الى ١٠٠

يفعل الصدمات التي تحدثها انكسارات أحداث القصة، في حين يحكم التصاعد الخطي البناء العام لتطور الأحداث وفق منطق سيمي.

وتبدو الوضعية التقابلية لراوي القصة محكومة بمنطق مزدوج: يصرح بمسافة تبعده عن الحكمي وقضاياه، في حين يظل حاضرا في كل لجويف فضاءات النص، مكائنا وزمنا وتفاعلا مع الأحداث كما تؤكد ذلك اللغة المحكية للقصة.

إن أهم ما تقوم عليه قصة والكلام... في بنائها الأسلوبى هو التسبيح اللغوي المستمر بينانية واقتصاد شديدين. يدل توظيفها في معايشرة ضمنت الإسمالك بلغة الموروث وإغضاعها لتشخيص فضاء وضعية جديدة يستجلى التعبير عنها بيلاعة مأزومة. فاختيار مستوى لغوي واحد يجمع اللغة المقدماتية ولغة السيرة قد حد من إمكانيات خلق مستويات تعبيرية في لغة السرد والمحوار تغيير القضايات والشخص. وهذا يفرض على النص التسبيح الأسلوبى داخل سقف اللغة الواحدة في صياغة أقوال الشخصيات وفق ما تنبئه البيئات التركيبية الجاهزة. وقد ارتبط هذا الصوغ بتنوع الأصوات/ المواقف وأصغها صوت الراوي كشاهد على الأعمال الحكائية ونقل لها، وصوت المجابية الذي ينقل في صورته المباشرة: «أيتها الأغصان ما أوصلك هذا المقام الجليل... لا أعلم لا حفظك الله ولا نجاك... قبل أن تمتع عينك العشوائين ابتلاها الله بالمرسد والأزرق والعص والعمش الدائم...» في دلالة واضحة على التسلط. ويبقى صوت ابن فخرى، أصغف الأصوات ويأبى متغولا على لسان الراوي: فلم يخطئ منها عدو الله شيئا وحينئذ لن في الكلام قال: السلام عليكم.

والنص مشدود بين وظيفتين نصيتين: السرد والوصف. فيبدا تزدى الأولى وظيفية تحريك البرنامج الحكائي للنص بالواقع من إيقاع نوايا الواقع المحكية. وهو ما يمنح النص ديناميته. تزدى الثانية وظيفية المثبت الذي يعطي الكتابة فرصة استجداء القضايات بالعامر المؤنثة للتعبير الدلالي الموازي لتوالي موجبات العلامات النصية. وبهذا الوصف يستجلى النص المساحات الظلية في النص بمنظور تندي بالغ السخرية كما في الأوصاف والأسماء والسلوكيات الحركية واللغوية. ويوظف كل ذلك لتشخيص عقم اللغة وبلانقتها العاقبة.

ويوظف لغة واحدة في سياقات نصية مختلفة تكشف حقيقة اللغة لتعبر عن التقادح العدد الوظيفي، مما يدل على وهي بخلقيات خلق التعاضل لثبتي التام بين دوال نصية عتيقة (فضاء، لغة، شخص... وبين مدلولات سيالية جديدة/ فدية قابلة للتوليدات المعمنة. ومن ثم يفقد الزمن التاريخي روحه عندما يكشف النص عن خراباته وفراغ الصيرورة الزمنية من أي معنى.

إن المنظور السري المرتبط بما تميزه مختلف الدلالات النصية للمكونات التعبيرية، يدل بشكل في بالغ المجابية برؤية ذات حسلية عالية في التعاضل مع الأشكال السردية التراتبية بموقف تندي، يجعله يملك أدوات الإبلاغ الضمني في كتابة قصصية لا تتركز على حسلية الموضوع وإملاك مادة التراث بل على القدرة على إفراغ العلامات القديمة من دلالاتها وتحويلها إلى دوال سردية في شكل تركيبي جديد، منشغل بسكوتية التاريخ بل ويوجه إليه الومح في مقتل.